BIBLIOTECA NAZ.
Vittorio Emanuele III
XXIV
C
51
NAPOLI

V. C. 51

DE

L'ACTION DE DIEU

SUR

LES CREATURES:

TRAITE'

DANS LEQUEL ON PROUVE

LA PREMOTION PHYSIQUE

PAR LE RAISONNEMENT.

Et où l'on examine plusieurs questions, qui ont rapport à la nature des esprits & à la Grace.

TOME IV.

Contenant la VI. Section.

Imprimé à Lille, & se vend,

A PARIS,

Chez FRANÇOIS BABUTY, ruë S. Jâques, au dessus de la ruë des Mathurins, à Saint Chrysostome.

M. DCC. XIII.

Avec Aprobations & Privilége du Roi.

TABLE DES CHAPITRES

Contenus dans le Tome quatriéme.

SIXIE'ME SECTION.

LA Prémotion physique touchant les actions humaines, considérée par raport aux attributs de Dieu. page 1

I. PARTIE DE LA VI. SECTION. *De la science de Dieu.* 7

CHAP. I. *Que Dieu ne connoît point les déterminations futures de la volonté dans les créatures ; & en particulier qu'il ne les connoît point dans la volonté.* 10

CHAP. II. *Que Dieu ne voit point les déterminations futures en elles-mêmes : où l'on traite de la coexistence à l'éternité.* 24

CHAP. III. *Que Dieu ne connoît point les déterminations futures dans l'essence divine.* 38

CHAP. IV. *Que Dieu ne voit point les déterminations futures dans les decrets non prédéterminans.* 48

CHAP. V. *Que Dieu voit les déterminations futures de la volonté dans ses decrets prédéterminans.* 55

CHAP. VI. *Division de la science de Dieu.* 62

CHAP. VII. *De la science moyenne.* 66

CHAP. VIII. *De la connoissance des futurs conditionnels.* 78

II. PARTIE DE LA VI. SECTION. *De la Providence en général.* 86

CHAP. I. *Que l'idée de la Providence prouve la Prémotion.* 86

CHAP. II. *De la Providence en general, par raport à la fin & à ses moyens.* 105

CHAP. III. *Suite de la même matiere. De la fin de la Providence divine dans la création de l'Univers.* 115

CHAP

TABLE DES CHAPITRES.

CHAP. IV. *Que ſupoſé que Dieu ait voulu créer un monde, il n'a pas été néceſſité à créer celui de tous les mondes poſſibles, qui, à tout prendre, ſeroit le plus parfait.* 123

CHAP. V. *Continuation du même ſujet.* 139

CHAP. VI. *Continuation du même ſujet.* 170

CHAP. VII. *Des voyes generales.* 181

CHAP. VIII. *Où l'on examine le prétendu avantage des voyes générales.* 212

CHAP. IX. *Où l'on montre les inconvéniens des volontez generales.* 232

CHAP. X. *De la volonté de Dieu par raport à la grace verſatile, & au concours concomitant.* 254

III. PARTIE DE LA VI. SECTION. *De la Providence en particulier, où l'on traite auſſi de quelqu'autres attributs de Dieu, qui ont raport aux actions humaines.* 275

CHAP. I. *De la Providence à l'égard des actions mauvaiſes.* 275

CHAP. II. *De la Providence de Dieu ſur les élûs. De la Prédeſtination.* 328

CHAP. III. *Suite de la même matiere de la Prédeſtination.* 352

CHAP. IV. *Suite de la même matiere de la Prédeſtination.* 371

CHAP. V. *De la promeſſe de Dieu, de ſa puiſſance & de ſa bonté.* 385

CHAP. VI. *Où l'on continuë à parler de la puiſſance de Dieu, & où l'on traite auſſi de ſa bonté & de ſa miſericorde.* 407

CHAP. VII. *Du ſecret de Dieu & de la manifeſtation.* 425

CHAP. VIII. *De l'Aſéité & de l'Indépendance de Dieu, c'eſt-à-dire, de ce fond d'être infiniment infini par lequel Dieu eſt l'être des êtres.* 440

LA

LA PRÉMOTION PHYSIQUE, PROUVÉE PAR LE RAISONNEMENT.

SIXIE'ME SECTION.

La Prémotion physique, touchant les actions humaines, considérée par raport aux attributs de Dieu.

IL y a un raport réciproque entre l'effet & la cause, entre celui qui reçoit & celui qui donne, entre un être borné, pauvre, & plein de besoins, & l'Etre infini, tout-puissant, qui contient la plénitude & le comble de la perfection & de l'être.

C'eſt en conſidérant ce raport que nous pouvons découvrir la dépendance des créatures à l'égard de Dieu, & la néceſſité d'une prémotion phyſique de Dieu ſur les créatures ; mais il faut conſidérer ce raport par ſes deux côtez.

Juſqu'ici nous ne l'avons enviſagé que par le côté qui touche la créature & ſes modifications ; maintenant il faut s'élever plus haut, & jetter les yeux ſur les perfections de Dieu même, pour deſcendre de cette conſidération à celle des créatures.

L'idée de Dieu & de ſes perfections eſt ſi vaſte, ſi lumineuſe, & réünit en elle-même d'une maniere ſi ſublime & ſi éminente les idées particulieres de toutes les perfections & les êtres, qu'elle répandroit ſur cette matiere un plus grand jour, que toutes les preuves puiſées ailleurs, ſi on étoit aſſez heureux pour la contempler avec attention, & l'examiner avec exactitude.

Ce n'eſt pas néanmoins qu'il ſoit néceſſaire en cette occaſion, de pouſſer ſi loin ſes recherches : une premiere vûë, ce me ſemble, ſuffit pour découvrir la vérité en queſtion.

Pour décider ſur ce qu'il faut, ou ſur ce qu'il ne faut pas attribuer à Dieu dans le gouvernement de l'Univers, il ſuffit de jetter un coup d'œil ſur l'idée de l'être ſouverainement parfait, qui eſt empreinte au

fond

fond de nôtre ame, d'écarter de cette idée ce qui reſſent l'imperfection & la baſſeſſe, l'enrichir de tout ce que nous concevons de plus grand & de plus ſublime, & parmi les differens partis qui pouroient être mis en queſtion, ſe déclarer pour celui qui rend l'idée de la Divinité la plus noble, la plus relevée, & la plus magnifique.

Tâchons dont ici d'ennoblir nos penſées & de rehauſſer nos conceptions. Conſidérons lequel de ces deux partis rend l'idée de Dieu plus ſublime & plus rélevée, ou de le conſidérer au milieu de l'Univers, comme un Prince mortel qui a beſoin de toute la bonne volonté de ſes ſujets pour ſe faire obéïr, qui voulant faire une conquête, fournit à ſon armée des munitions, des armes, un apareil ſuffiſant pour pouvoir vaincre; mais qui ne lui donne point cette volonté genereuſe, cette réſolution, ce grand cœur qui fait les conquérans, & qui remporte les victoires, ou bien, de ſe le repreſenter comme le Roi des Rois, le Dieu des eſprits, le ſouverain arbitre de l'Univers, qui domine ſur nos cœurs, ſans les néceſſiter ni les contraindre; qui ſçait ſe faire obéïr quand il lui plaît, parce qu'il forme dans les eſprits mêmes la bonne volonté & l'obéïſſance, qui fournit non-ſeulement les préparatifs pour le combat, & tout ce qui eſt néceſſaire pour pouvoir ſurmonter l'ennemi, mais qui

inſpire de plus le courage, la détermination, la valeur, & qui ne manque jamais de réüſſir, quand il le veut efficacement, parce qu'il donne lui-même le ſuccés & la victoire.

Se forme-t-on une idée de Dieu plus noble & plus diſtinguée en le concevant comme attentif & apliqué à étudier nôtre cœur, pour en connoître les déterminations & les démarches, ou en le regardant comme l'intelligence ſouveraine & la charité par eſſence, qui ne voit nos connoiſſances & nos amours que comme des écoulemens de ſa bonté, & qui en connoiſſant nos actions & nos déterminations, ne connoît que les effets de ſa toute-puiſſance, & l'execution de ſes decrets éternels ?

Eſt-il plus grand & plus parfait de conſidérer l'être ſuprême comme un être habile, fin, politique, qui ayant beſoin, pour executer ſes deſſeins, que les créatures le veüillent & s'y déterminent, obſerve ſoigneuſement leurs volontez, écoûte leurs mouvemens, examine les circonſtances, attend les bons momens, veille ſur les occaſions, médite enfin un aſſemblage favorable de tems & de lieux, de crainte d'échoüer dans ſes projets & ſes entrepriſes: * ou de prétendre que Dieu agit en maître; qu'il ſçait tout ce qu'il veut par les volontez des

* *S. Aug. l. de cor. & gr. c. 14. de grat. Chr. c. 24.*

des hommes mêmes ; que quoi qu'il ſoit en la puiſſance de l'homme de vouloir, ou de ne pas vouloir, cela n'empêche pas que la volonté de Dieu ne ſurmonte la puiſſance humaine ; que par une puiſſance interieure & ſecrete, admirable & ineffable, il produit dans les cœurs des hommes, non-ſeulement les véritables lumieres, mais même les bonnes volontez ; que lors qu'il veut ſauver par une volonté efficace, nul libre arbitre de l'homme ne lui réſiſte, parce qu'il a plus en ſa puiſſance les volontez des hommes, qu'eux-mêmes ne les ont en leur propre pouvoir.

Enfin eſt-il plus grand & plus parfait que Dieu opere, mais que ce ſoit la créature qui diſpoſe de ſon operation, qui la tourne & la détermine ; que le ſecours de Dieu ſoit, par raport à la volonté humaine, comme celui du rameur par raport au Pilote : ou que Dieu tienne lui-même le gouvernail ; que ſon operation maîtriſe la créature ; que les rênes de nôtre conduite ſoient entre ſes mains toute-puiſſantes, qu'il manie nôtre volonté avec plus de ſupériorité & de pouvoir, qu'un Potier ne manie une maſſe d'argille ; & qu'exerçant un empire ſouverain ſur les cœurs, il les remuë, il les incline ſelon ſes deſſeins éternels ?

Mais qu'eſt-il beſoin ſur cela d'examen & de recherche ? La vérité ne ſe montre-

t-elle pas d'elle-même ſans voile & ſans équivoque ? Y a-t-il à balancer ſur le parti qui rend l'idée de Dieu la plus noble & la plus ſublime, & ſur celui par conſéquent qui eſt le plus digne de la majeſté de Dieu ?

Ce qui me confirme dans ma penſée, c'eſt que ſi l'on manque à porter l'idée de Dieu dans la conduite du genre humain à ce haut degré de perfection & de grandeur, on dégrade la Divinité, on l'avilit ; & ce qu'on ne peut dire ſans horreur, on la fait dépendre de ſes créatures mêmes. L'idée de Dieu & celle de la créature ont des raports ſi conſidérables, & une union ſi intime, qu'il faut placer la dépendance dans l'une ou dans l'autre, en ſorte qu'à proportion de ce qu'on l'ôte d'un côté, on la fait retomber ſur l'autre, & qu'autant qu'on éleve & qu'on affranchit la créature, autant on abaiſſe & l'on aſſujettit la Majeſté ſouveraine.

Les deux grands attributs par leſquels Dieu nous regarde, la ſcience de Dieu & ſa providence, ſi on les conſidére avec quelque attention, on verra clairement, ou qu'ils dépendent eux-mêmes de la volonté créée ; ou qu'ils prouvent en elle une telle dépendance, qu'en toutes ſes actions elle ait beſoin d'une prémotion phyſique. Examinons ceci en particulier, & entrons par là en diſcuſſion touchant les attributs de Dieu.

Au reſte, comme je voi que cette ſection doit être longue, je la partage d'abord en deux parties, dont l'une traitera de la ſcience, & l'autre de la providence. Mais comme celle qui traitera de la Providence ſera beaucoup plus étenduë que l'autre, je la diviſe encore; de ſorte que dans la ſeconde partie, il faudra parler de la providence en general, & dans la troiſiéme de la providence en particulier; à quoi l'on joindra encore quelqu'autres attributs de Dieu qui prouvent la vérité que nous examinons.

PREMIERE PARTIE DE LA SIXIE'ME SECTION.

De la Science de Dieu.

POur peu qu'on ait de chriſtianiſme, ou même de philoſophie, on n'a pas de peine à reconnoître que la ſcience de Dieu eſt ſans bornes, auſſi bien que ſon eſſence; qu'il pénetre juſques dans l'avenir le plus obſcur; qu'il perce dans ce qu'il y a de plus intime & de plus ſecret; qu'il entre juſques dans les replis de l'ame & de l'eſprit, juſques dans les jointures & les moüelles; qu'il démêle les penſées & les mouvemens du cœur, que nulle créature ne lui eſt cachée, & que tout eſt nud & à découvert devant ſes yeux.

Or cette science immense & infinie, où conçoit-on que Dieu l'a puisée ? On comprend que ne tenant son être que de lui-même, & que son être étant un & simple, il se connoît lui-même en lui-même, & que sa toute-puissance étant la cause de tous les êtres, il voit en elle toutes les créatures possibles. Mais à l'égard des choses futures, & sur tout des actions libres de la volonté, par quel moyen Dieu les connoît-il, où puise-t-il une telle science ?

Ce ne peut être que dans l'être ou dans le néant. Ce qui n'est rien ne peut pas être le moyen de voir quelque chose. Si donc Dieu voit les actions libres & futures dans l'être, il faut que ce soit ou dans l'être créé, ou dans l'être incréé ; c'est-à-dire en lui-même, ou dans les créatures ; il n'y a point de milieu : & tout ce qu'on pouroit imaginer entre deux, soit mode, soit formalité, seroit un fantôme & une chimere. Si Dieu voit en lui-même les actions futures de la volonté, ou il les voit dans son essence, ou dans ses decrets. Il ne les voit point dans son essence, car Dieu ne voit dans son essence que ce qui est nécessaire & invariable ; & si Dieu voyoit dans son essence que Pierre péchera, il seroit aussi invariable & nécessaire que Pierre péchera, comme il est nécessaire & invariable que Dieu soit Dieu. Il ne pouroit donc le voir que dans ses decrets,

crets, c'eſt-à-dire, qu'il ne connoîtroit que la volonté créée ſe déterminera à telle choſe, plûtôt qu'à cette autre, que parce qu'il auroit ordonné & déterminé qu'elle ſe déterminera à celle-ci, plûtôt qu'à celle-là. Or ſi cela étoit ainſi, les decrets de Dieu ſeroient prédéterminans, & par conſéquent les ſecours de Dieu, qui ne ſont qu'executer ſes volontez & ſes decrets, ſeroient auſſi prédéterminans. Mais ſi l'on ne s'accommode ni de decrets, ni de ſecours prédéterminans, il faut dire par néceſſité que Dieu ne connoiſſant la détermination future de la volonté, ni dans l'eſſence divine, puis qu'elle ne repreſente que ce qui eſt invariable, ni dans les decrets, puis qu'on ne veut point de decrets, non plus que de ſecours prédéterminans, Dieu ne le connoît point en lui; mais dans la créature même. Et par ce raiſonnement on juſtifie ce qui a été avancé d'abord, qu'il eſt néceſſaire, ou d'entrer dans le ſyſteme des ſecours prédéterminans, ou d'admettre que Dieu a beſoin des créatures pour obtenir la connoiſſance d'une multitude infinie d'objets.

Mais pour éclaircir davantage la matiere, il faut diſcuter en particulier tous les moyens, vrais ou faux, par leſquels Dieu pouroit connoître l'avenir. Ils ſe réduiſent tous, comme il eſt évident par la diſcuſſion que nous venons de faire, à l'eſſence de

Dieu, à ses decrets, & aux créatures elles-mêmes.

CHAPITRE I.

Que Dieu ne connoît point les déterminations futures de la volonté dans les créatures; & en particulier, qu'il ne les connoît point dans la volonté.

JE commence par ce dernier moyen, & je dis qu'on ne peut point soûtenir avec la moindre ombre de raison, que les créatures soient le moyen dont Dieu se serve pour comoître les actions libres & futures des esprits créés. De quelque côté que j'envisage ce moyen, je le trouve insoûtenable: du côté de Dieu, il est indigne de sa majesté souveraine; du côté des créatures, il est absolument impossible.

I.

Convient-il à la majesté de Dieu, lui qui est la sagesse par essence, la raison souveraine, la lumiere de tous les esprits qui éclaire tout homme qui entre dans le monde, que toutes les intelligences consultent, en qui elles voyent tout ce qu'elles connoissent comme dans un miroir & un tableau, parce qu'il est le principe & l'archetype de tous

tous les êtres ; convient-il, dis-je, à cet Etre ſuprême, de venir à ſon tour conſulter les créatures, étudier leurs volontez, leurs déterminations, leurs démarches, afin de pouvoir par ce moyen être inſtruit de l'avenir ? Eſt-il digne de la grandeur de Dieu, que ſes créatures ſoient ſa lumiere, auſſi bien qu'il eſt ſa lumiere à lui-même ; que ne trouvant dans ſon eſſence que la connoiſſance des êtres poſſibles, il aille emprunter ailleurs celle des actions libres des eſprits ? Et comme la connoiſſance en Dieu eſt ſa perfection & ſa vie, qu'il tienne, ce qui eſt horrible, l'une & l'autre de ſes créatures ?

Non, Dieu ne tient rien que de lui-même, il ne tient ſa ſcience de perſonne, non plus que ſon eſſence, il ſe ſuffit pleinement, il eſt ſa lumiere, ſa vie & ſon être. Les créatures par elles-mêmes ne ſont que néant & que tenébres ; il ne les connoît point de cette maniere. Tout leur être & leur réalité eſt un don de Dieu ; il ne les connoît que comme ſes ouvrages : il voit en elles ce qu'il y a mis. S'il connoît le paſſé, c'eſt qu'il voit ce qu'il a déja operé. S'il connoît le futur, c'eſt qu'il voit ce qu'il doit operer un jour. En toutes choſes, il ne voit que lui-même, que ſes decrets, que ſes operations ; & quoi qu'il connoiſſe toutes les créatures, comme il les voit toutes en lui,

cette connoiſſance ſe réduit enfin à la connoiſſance de lui-même.

Auſſi eſt-il inconcevable qu'il y ait en Dieu deux ſciences auſſi differentes qu'elles le ſeroient dans ce ſyſtême. Car ces deux ſciences auroient deux objets differens, & deux moyens differens. L'objet de l'une ſeroit Dieu même, & l'objet de l'autre ſeroit la créature. Le moyen de l'une ſeroit auſſi Dieu même, & le moyen de l'autre ſeroit encore la créature. Ces objets & ces moyens n'auroient point de communication les uns avec les autres. Dieu ne connoîtroit point l'un par l'autre; il ne connoîtroit point les actions libres des créatures en lui-même, mais par les créatures.

Or premierement, comment des connoiſſances ſi differentes ſe réüniroient-elles en Dieu? Nous avons montré ailleurs cette réünion dans les diverſes connoiſſances des eſprits créés.

Secondement, de ces deux ſciences, l'une ne ſeroit-elle pas incomparablement plus noble, plus parfaite & plus ſublime que l'autre? C'eſt un ſentiment commun, que les objets & les moyens donnent du prix & du relief aux ſciences. Celle donc qui auroit Dieu pour objet, & Dieu pour moyen, ſeroit bien au deſſus de l'autre qui n'auroit pour objet & pour moyen que les créatures. Mais oſeroit-on admettre en Dieu une

ſcien-

ſcience moins noble & moins ſublime, & une autre ſcience plus noble & plus élevée? Oſeroit-on, pour ainſi dire, compoſer la Divinité même de parties inégales? Et peut-on mettre en Dieu autre choſe que Dieu même, c'eſt-à-dire, que ce qui eſt au plus haut degré de ſublimité & de perfection?

Au contraire, ſi Dieu connoît les actions libres & futures par ſes decrets prédéterminans, il n'eſt pas difficile d'apercevoir l'unité de ſa ſcience. Car ſi Dieu ne connoît une telle action que parce qu'il l'a réglée ainſi, cette connoiſſance qu'il a de l'avenir, ſe réduit à la connoiſſance de ſon decret & de ſa volonté; & la connoiſſance de ſa volonté eſt la connoiſſance de lui-même.

Et pour le dire en paſſant, qu'on n'objecte point ici, que la connoiſſance des actions des créatures ſera toûjours moins noble que la connoiſſance qu'il a de lui-même, puiſque l'objet de cette connoiſſance eſt moins noble que celui de l'autre.

Il eſt aiſé de répondre à cette objection, en diſtinguant deux objets; l'objet prochain & immédiat, & l'objet médiat & éloigné. Lorſque je voi un viſage par le moyen d'un miroir, l'objet immédiat eſt le miroir, & l'objet médiat eſt le viſage. Dans toute connoiſſance dans laquelle je connois une choſe par le moyen d'une autre, il faut diſtinguer ces deux objets: & ce qu'on apelle

le

le moyen de cette connoiſſance, *medium cognitionis*, n'eſt que l'objet immédiat. Quand je voi, par exemple, un viſage par le moyen d'un miroir, le moyen de cette vûë eſt le miroir; auſſi ce miroir eſt-il l'objet immédiat de ma vûë, c'eſt ce que je voi d'abord, & par le miroir je voi ce qu'il repreſente. Or il eſt évident qu'on ne doit meſurer des connoiſſances que ſur leur objet prochain, immédiat, & non point ſur l'objet éloigné. Tout ce qu'on voit, par exemple, en voyant un miroir, ſe réduit toûjours à la vûë du miroir, & de même tout ce que Dieu voit en ſe voyant lui-même, ſe réduit à la vûë de lui-même.

Il n'y a donc en Dieu qu'une ſcience: & quoi qu'on diſtingue dans cette ſcience la ſcience de l'eſſence divine, & la ſcience des decrets divins, comme nous pourons le marquer enſuite, au fonds toute la ſcience de Dieu ſe réünit à une ſeule ſcience.

Or, s'il n'y a qu'une ſcience en Dieu, Dieu connoît donc en lui-même les déterminations futures de la volonté créée; s'il les connoît en lui-même, il les connoît donc dans ſes decrets; s'il les connoît dans ſes decrets, ce ſont donc ſes decrets qui les déterminent; ſi ce ſont ſes decrets qui les déterminent, ſes decrets ſont prédéterminans: par conſéquent les ſecours qui executent ces decrets le ſont auſſi.

Conce-

Concevons qu'au milieu de ce vaste Univers, dans cette multitude innombrable de créatures, de raports infinis qui sont entre toutes les parties du monde, cette varieté surprenante de pensées, de mouvemens, de déterminations qui ont été & qui seront dans toutes les intelligences créées, Dieu qui voit tout, ne voit toutesfois en toutes choses que ce qu'il peut, que ce qu'il régle, que ce qu'il opere : & il n'y a de science digne de lui, que celle de lui-même, ou qu'il puise en lui-même.

II.

Du côté des créatures, il est impossible que Dieu connoisse par elles les déterminations futures de la volonté. Afin que Dieu connût par ce moyen les déterminations de la volonté, il faudroit qu'en considérant de toute éternité la volonté créée, il vit qu'elle se déterminera plûtôt à telle chose qu'à telle autre ; qu'elle donnera ou ne donnera pas le branle aux secours versatiles & concomitans ; & pour aporter un exemple plus particulier, il faudroit que Dieu vît que voulant remuer ma main, je me déterminerai à la remuer plûtôt à droit qu'à gauche, quoique je n'aye aucune raison pour l'un plûtôt que pour l'autre.

Il n'est pas possible que Dieu voye cette dé-

détermination future dans la volonté créée: cette volonté est parfaitement égale pour se déterminer à droit ou à gauche; elle est absolument indéterminée pour l'un & l'autre parti. Or, il est impossible de voir dans une volonté absolument égale pour une détermination ou pour une autre, pour remuer la main à droit ou à gauche, il est impossible, dis-je, d'y voir une telle détermination, c'est-à-dire, la détermination de remuer la main à droit, plûtôt qu'à gauche.

On ne peut pas voir dans une chose ce qui n'y est pas. Or la détermination à remuer la main à droit, plûtôt qu'à gauche, n'est pas dans une volonté absolument & parfaitement égale pour le mouvement de la main à droit ou à gauche. Ainsi quelque parfaite que soit la science de Dieu, à quelque degré de sublimité qu'on la conçoive, qu'on l'apelle non seulement compréhension, mais encore surcompréhension, il n'est pas possible que le moyen par lequel Dieu connoît la détermination future de la volonté, soit la volonté considérée en elle-même. Plus Dieu connoît parfaitement la volonté considérée de cette maniere, plus il la voit telle qu'elle est, & moins il y voit ce qui n'y est pas. Sans cela sa connoissance ne seroit pas véritable. Par conséquent plus Dieu connoît parfaitement la volonté, plus il la voit égale pour une telle détermination future

ou

ou pour une autre ; & par conséquent, moins il aperçoit en elle une telle détermination future, & non pas une autre, puisque cette détermination n'y est pas plus que l'autre.

Mais, dira-t-on, si nous, qui sommes des intelligences si bornées, ne laissons pas quelquefois par des conjectures, de connoître ce qu'un tel homme fera en telle circonstance, comment Dieu, par l'éminence de ses connoissances, ne pouroit-il pas découvrir ce à quoi les volontez créées se détermineront à l'avenir ?

Remarquez, que la connoissance que nous avons de ce que les hommes voudront ou ne voudront pas, est une connoissance peu assurée, & qui nous trompe souvent ; mais la science de Dieu doit être une connoissance infaillible & certaine. Le doute, l'opinion, les conjectures, sont indignes de la vérité souveraine. Or pour fonder une science certaine, il faut un moyen certain. Car si nous ne connoissons une chose que par tel moyen, la connoissance ne sera certaine qu'à proportion de ce que le moyen sera certain, selon l'axiôme, *Propter quod unum quodque tale, & illud magis.* L'effet n'est pas plus grand que la cause : Or la volonté humaine n'est point un moyen infaillible & certain pour découvrir ce que cette volonté voudra ou ne voudra pas à l'avenir,

nir, touchant le choix en queſtion.

Ce qui eſt certain, eſt fixe, déterminé, invariable; & rien n'eſt moins fixe en ſoi-même, moins aſſuré, moins invariable, que ce que voudra la volonté de Pierre dans cent ans d'ici. Plus je conſidére maintenant cette volonté, plus je voi qu'il eſt peu aſſuré qu'elle voudra remuer la main plûtôt à droit qu'à gauche, ſupoſé qu'elle ait envie de ſe remuer pour faire quelque exercice. Une volonté indéterminée n'eſt pas une cauſe certaine, infaillible, invariable, d'une telle détermination future, plûtôt que d'une telle autre. Donc ce n'eſt pas un moyen certain pour découvrir une telle détermination future, ni pour fonder ſur cela une ſcience certaine, aſſurée, & infaillible.

Je vais plus loin même, & je dis qu'il eſt certaines déterminations futures de la volonté, ſur leſquelles les hommes ne peuvent pas même avoir de conjectures & de probabilitez; ſavoir, par exemple, ſi un homme qui aime une fin, choiſira un moyen plûtôt qu'un autre, ſupoſé qu'il ſe preſente à lui deux moyens parfaitement égaux; ſi un homme voulant remuer ſa main, & ſe propoſant le mouvement de ſa main comme une fin, choiſira de la remuer à droit plûtôt qu'à gauche. Je prends cet exemple, parce que, quoique l'homme voyageur ait une vraye liberté & une vraye indifference

dans

ans toutes ſes actions, il y en a certaines, eſt-à-dire, le choix des moyens égaux, ar raport auſquelles il eſt encore de plus lans un équilibre, même poſé par l'état où ious ſommes, comme on poura l'expliquer lans la ſuite. D'ailleurs, comme Dieu conoît tout, il faut que le moyen dans lequel l connoît les déterminations futures, les lui epreſente toutes; ainſi un ſeul exemple ſufit pour tout.

Je demande donc, par quelles conjectures on pouroit connoître que la volonté ſe déterminera à remuer la main à droit plûtôt qu'à gauche, puis qu'il n'y a pas dans cette volonté de penchant pour un côté plus que pour l'autre. Ces deux moyens ſont parfaitement égaux. Lors qu'ils ſe preſenteront à la volonté, elle les regardera comme tels. Il n'y a dans cette volonté ni de plus ni de moins, ſoit pour un côté, ſoit pour l'autre. En conſidérant cette volonté, on voit autant de raiſon de dire qu'elle ſe déterminera à droit, qu'on en voit pour dire qu'elle ſe déterminera à gauche. Or ſi les raiſons de part & d'autre ſont égales, ce ſeroit une témerité de conjecturer qu'elle ſera l'un plûtôt que l'autre. Car ç'en eſt une de ne point ſuivre pas à pas les raiſons que l'on a, ſoit de conjecturer, ſoit de douter. Par conſéquent la raiſon ſouveraine, dans laquelle il n'y a ni tache, ni défaut, ne voit

rien

rien dans une telle volonté qui puisse faire connoître, même par conjecture, que cette volonté se déterminera plûtôt à une telle action, qu'à une telle autre.

Après tout, cette connoissance conjecturale ne convient point à un esprit infini, quand même on supposeroit qu'il pouroit la puiser dans les créatures.

III.

Réduisons cette preuve à une forme plus exacte & plus réguliere ; & montrons que Dieu a beau consulter la volonté avant qu'elle se soit déterminée à remuer la main à droit plûtôt qu'à gauche, il ne découvrira pas en elle, qu'elle sera sa détermination future.

Lemme I.

Dieu ne connoît actuellement dans la volonté que ce qui est actuellement dans la volonté. Car connoître rien, ou ne rien connoître, c'est la même chose. Par conséquent, on ne connoît actuellement dans la volonté, que ce qui est actuellement dans la volonté.

Ce que l'on connoît en soi-même, doit être existant en soi-même ; & ce que l'on connoît dans sa cause, doit être dans sa cause, de la maniere au moins dont un effet

est

ſt dans ſa cauſe, c'eſt-à-dire, ou éminemment, ou virtuellement. Car il y a toûjours ans une cauſe quelque choſe d'actuel & de éel qui répond à l'effet. Ce qui n'exiſte ni n lui-même, ni dans ſa cauſe, ni dans ſes ffets, eſt abſolument néant : & ce qui eſt bſolument néant n'eſt pas intelligible.

Cette propoſition ſe vérifie dans les exemles mêmes qui paroiſſent les plus opoſez. Dieu connoît les créatures poſſibles qui 'exiſtent point, mais comme il les connoît ans ſon eſſence, qui en eſt la cauſe, & qui ctuellement les contient éminemment, 'objet immédiat de ſa connoiſſance eſt acuellement réel & exiſtant. Nous rêvons n dormant, à une infinité de corps qui 'exiſtent pas. Mais les intelligences créées onnoiſſent tout ce qu'elles connoiſſent en Dieu, qui en eſt la cauſe & l'archetype, ui par conſéquent le contient éminemment.

Generalement parlant, il eſt vrai que ce ue l'on connoît dans ſa cauſe doit être acuellement contenu dans ſa cauſe: & qu'ainſi Dieu ne connoît dans la volonté, que ce qui ſt actuellement contenu dans la volonté.

LEMME II.

Pour connoître, en conſultant la volonelle détermination future, plûtôt que telle

telle autre, il faudroit que telle détermination future fut contenuë dans la volonté, plûtôt que telle autre. Il faudroit qu'actuellement dans la volonté il y eût quelque chose pour telle détermination, plûtôt que pour telle autre.

LEMME III.

Avant que la volonté se soit déterminée à remuer la main à droit, plûtôt qu'à gauche, il n'y a rien pour un côté plus que pour un autre. L'un n'est point en elle plûtôt que l'autre, jusqu'à ce qu'actuellement cette volonté ait formé cette détermination; il n'y a en elle qu'une puissance toute pure, égale pour ces deux déterminations opposées. Or, plus vous connoîtrez cette volonté, plus vous l'examinerez à tous sens & à tous biais, plus vous la connoîtrez telle: si vous y voyez autre chose, vous vous trompez; car vous y voyez ce qui n'y est pas: vôtre connoissance est fausse, puis qu'elle n'est pas conforme à l'objet connu; par erreur vous prenez une chose pour une autre. Mais, supposé que vous connoissiez la volonté comme elle est, il est impossible, que dans cette situation vous y connoissiez actuellement quelque chose, plûtôt pour telle détermination future, que pour telle autre, puis qu'actuellement cela n'y est pas.

De

De ces trois Lemmes je forme cette démonſtration.

DE'MONSTRATION.

Pour connoître actuellement, en conſultant la volonté, telle détermination future, plûtôt que telle autre, il faudroit qu'actuellement il y eût quelque choſe de réel pour telle détermination, plûtôt que pour telle autre ; car on ne peut connoître actuellement dans la volonté, que ce qui eſt actuellement réel dans la volonté. Si donc on connoît dans la volonté telle détermination future, plûtôt que telle autre, il faut qu'il ait dans la volonté actuellement quelque choſe pour telle détermination plûtôt que pour telle autre. Or par raport à la détermination en queſtion, c'eſt-à dire, de remuer la main à droit ou à gauche, avant que la volonté ſe ſoit déterminée, il n'y a en elle rien de réel pour cette détermination, plûtôt que pour l'opoſée. Donc avant que la volonté ſe ſoit déterminée, on ne peut point en la conſultant, connoître que préſement telle détermination ſera future. C'eſt ce qui étoit à démontrer.

CHA-

CHAPITRE II.

Que Dieu ne voit point les déterminations futures en elles-mêmes : où l'on traite de la coexistence à l'éternité.

SI Dieu voit les déterminations futures de la volonté par le moyen de la créature, il faut qu'il les voye, ou par le moyen de la volonté, avant qu'elle se soit déterminée, ou par le moyen de la volonté, en tems qu'elle s'est déterminée, c'est-à-dire, ou qu'il voye ces déterminations futures dans la volonté comme faculté, ou dans la volonté, comme actuellement en action. Dans le premier Chapitre nous avons parlé de ce premier article ; traitons maintenant le second.

On peut donc prétendre que Dieu, de toute éternité, connoît dans la créature même telle détermination plûtôt que telle autre, parce que cette détermination existe déja par raport à Dieu, & qu'ainsi il la voit comme presente à lui. Car, dit-on, l'éternité de Dieu n'est point comme le tems. Il n'y a rien en elle ni d'anterieur ni de posterieur. C'est un point indivisible ; elle rassemble en elle-même tous les tems : tout lui est present ; c'est un maintenant sans bornes. Rien n'est donc futur par raport

à

Dieu, & c'est à la faveur de cette presence éternelle, de cette coexistence éternelle de tous les êtres, soit passez, soit à venir, que Dieu connoît les déterminations futures, & les voit toutes dans son éternité.

Avant que d'examiner si cette coexistence à l'éternité est un moyen propre par rapport à Dieu pour connoître les déterminations futures, tâchons d'éclaircir nos idées sur le fond même de cette matiere.

I.

1. Ce seroit une chimere de se representer l'éternité comme quelque entité, ou quelque être qui subsistât à part, & qui contint dans son sein tous les tems & tous les évenemens futurs, & dans lequel Dieu les vît comme on voit des personnages rassemblez dans un tableau. Tout ce que nôtre imagination pouroit nous representer ici, seroit une illusion & un fantôme. Cette matiere n'est pas de son ressort.

L'éternité, non plus que sa durée n'est point un être distingué de l'être éternel, ni des êtres qui durent. La durée n'est que l'existence de l'être qui dure, ou plûtôt, n'est que l'être même qui dure. L'éternité de Dieu est réellement l'être de Dieu, mais un être qui subsiste par lui-même, qui subsiste sans bornes, qui subsiste sans va-

varieté & sans changement ; dans lequel, par conséquent, il n'y a point de succession; au lieu que nôtre durée est nôtre être même qui existe, mais un être qui tient son existence de la création de Dieu, un être sujet au changement; & c'est ce changement qui fait la succession de la durée.

2. Venons à la question de la coexistence des créatures par raport à l'éternité de Dieu.

Pour démêler cette question, il faut l'envisager par ses deux côtez : c'est-à-dire, comparer l'existence & la durée des créatures avec l'existence & l'éternité de Dieu; & comparer aussi l'éternité & l'existence de Dieu avec l'existence & la durée des créatures.

La même comparaison qu'on fait entre l'éternité & la durée d'une créature, peut se faire entre l'immensité de Dieu & l'étenduë du corps : & comme cette derniere comparaison est plus sensible, qu'elle paroît plus à nôtre portée que l'autre, elle peut servir, par conséquent, à l'éclaircir & à la développer.

Quand on considére attentivement les deux termes de cette comparaison, on voit qu'il faut raisonner bien differemment, ou de Dieu par raport à la créature, ou des créatures par raport à Dieu.

Mon corps existe dans l'immensité de Dieu : & cependant, parce que mon corps n'a

'a pas autant d'être que l'immenſité de Dieu, il ne remplit pas toute l'immenſité e Dieu, il n'a pas une étenduë infiniment rande.

Dieu eſt preſent à moi, il exiſte au milieu e moi; & parce que Dieu eſt ſimple, il eſt out entier en moi.

* Dieu eſt immenſe, & il eſt ſimple. Parce qu'il eſt immenſe, il ſurpaſſe infiniment oute étenduë bornée; mais parce qu'il eſt mple, il eſt tout entier preſent à l'etenduë réée, & tout entier preſent dans chaque artie de l'étenduë créée.

De là le faux de ce raiſonnement : Mon orps exiſte dans l'immenſité de Dieu, & omme l'immenſité de Dieu eſt une & ſimple, il exiſte dans l'immenſité toute entiere, exiſte par tout où eſt l'immenſité; & par onſéquent mon corps eſt immenſe.

Ce raiſonnement eſt faux. Car mon corps iſte dans l'immenſité; mais il n'atteint pas mmenſité, parce qu'il exiſte dans l'imenſité finiment, & que, pour atteindre mmenſité de Dieu, il faudroit exiſter en e infiniment, & avoir autant d'être qu'elen a.

Au contraire, Dieu qui eſt immenſe &

* S. Auguſtin eſt merveilleux pour rendre ſenſe cette verité, autant au moins qu'elle le peut : dans ſa Lettre 187. *ad Dardanum.*

ſimple, eſt tout entier preſent dans chaque partie de telle étenduë créée, & par conſéquent il eſt réellement immenſe dans chaque partie de cette étenduë.

Ne confondons pas la maniere d'exiſter des êtres finis, & celle de l'être infiniment infini. Comme l'être infiniment infini eſt ſimple, il eſt infiniment infini en tout ce qu'il eſt. Il eſt tout entier au Ciel, tout entier en la terre. On ne peut pas dire que Dieu, en ce qu'il eſt au Ciel, plus en ce qu'il eſt en la terre, eſt être, plus être: qu'il a plus & plus d'étenduë. Il eſt infiniment infini au Ciel, infiniment infini en la terre, infiniment infini par tout où il eſt.

La créature finie, dès qu'elle exiſte dans l'immenſité de Dieu, correſpond à Dieu, mais elle ne lui correſpond pas totalement. Elle correſpond à Dieu tout entier, parce que Dieu eſt ſimple; mais elle ne lui correſpond pas totalement, parce que Dieu eſt plus grand & infiniment plus grand qu'elle.

Cette maniere de ſe correſpondre ſans s'atteindre eſt donc fondée d'une part, ſur ce que Dieu eſt ſimple; & de l'autre, ſur ce qu'il a plus d'être que la créature. Nôtre être fini & limité a raport à l'être des êtres: nôtre lumiere, à ſa lumiere ſouveraine; nôtre étenduë, à ſon immenſité; nôtre durée, à ſon éternité; & pour ſoulager nôtre eſprit, nous diſtinguons en Dieu, cet être ſi

pur

our & ſi ſimple, certains points virtuels, uſquels correſpondent les êtres créés, & uſquels ils correſpondent diverſement, ſelon l'étenduë & la varieté de leur être.

Mais n'oublions pas que l'être ſuprême, a commune meſure de tous les êtres, eſt un être ſimple, & que ces points virtuels ſont réellement une même choſe & un même être en lui.

Je m'étends trop ſur ce point; mais par à nôtre queſtion, touchant la coexiſtence les êtres à l'éternité, ſe trouve décidée.

Si nous l'enviſageons du côté des créatures en elles-mêmes, il eſt bien certain qu'elles n'exiſtent pas de toute éternité; que leur durée n'égale pas l'éternité de Dieu; que par une exiſtence & une production anticipée, elles n'ont point été avant que d'être; qu'on auroit tort de conclure, que l'exiſtence des créatures eſt éternelle comme celle de Dieu, parce qu'elle répond à celle de Dieu, qui eſt une & éternelle: comme on a tort de conclure, que toute étenduë créée eſt immenſe, parce qu'elle correſpond à l'immenſité de Dieu qui eſt une.

Nôtre durée correſpond à l'exiſtence de Dieu qui eſt éternelle, mais elle ne correſpond point à cette exiſtence en tant qu'éternelle. Elle correſpond à l'exiſtence de Dieu ſous un raport, & non pas ſous un autre; & quoique réellement l'exiſtence de

Dieu qui eſt ſimple, renferme tous ces raports, nôtre durée qui ne les renferme pas tous, & qui n'a pas autant d'être & de réalité que celle de Dieu, ne peut pas l'atteindre & l'égaler dans tous ſes raports.

L'exiſtence de Dieu eſt ſans bornes, & la mienne eſt bornée. Puiſque mon exiſtence eſt bornée, il n'eſt point vrai que j'aye exiſté de tout tems, comme il n'eſt point vrai que mon corps ſoit en tous lieux, parce que ſon étenduë eſt bornée. Il faut donc diſtinguer certains points virtuels dans l'éternité de Dieu, auſquels correſponde nôtre durée.

Mais ſi nous comparons l'exiſtence de Dieu avec la durée des créatures, nous trouvons que réellement Dieu tout entier eſt dans tous les tems, comme Dieu tout entier eſt dans tous les lieux.

Dieu qui eſt immenſe, eſt réellement tout entier dans chaque partie du lieu ; & Dieu qui eſt éternel, eſt réellement tout entier dans chaque partie du tems. Dieu qui exiſte dans la partie du tems où je ſuis, eſt réellement & actuellement le Dieu exiſtant dans la partie du tems qui ſera dans cent ans, & par conſéquent actuellement Dieu eſt réellement exiſtant dans cent ans.

Comme Dieu exiſtant en Allemagne eſt réellement en Allemagne exiſtant à l'Amerique, parce que Dieu eſt tout entier en Allemagne, & que s'il eſt réellement tout entier

ſier en Allemagne, il eſt réellement en Allemagne Dieu exiſtant à l'Amerique.

Si Dieu qui exiſte réellement dans ce tems-ci, eſt réellement & actuellement dans ce tems-ci exiſtant dans cent ans ; les êtres qui exiſteront dans cent ans, n'exiſtent pas encore à la verité en eux-mêmes, mais ils exiſtent déja par raport à Dieu.

Ici l'imagination perd terre ; mais la raiſon qui eſt née pour connoître l'infini, en déduit ces véritez d'une maniere évidente. Je prouve ma propoſition.

Les créatures exiſtantes dans cent ans, exiſtent réellement & actuellement par raport à Dieu qui exiſte dans cent ans. Or Dieu qui exiſte dans cent ans eſt réellement tout entier exiſtant dans la partie du tems où je ſuis : l'exiſtence de Dieu eſt une ; l'éternité eſt une perfection que Dieu poſſede actuellement toute entiere ; Dieu exiſtant à preſent, & Dieu exiſtant dans cent ans, n'eſt pas Dieu exiſtant, plus exiſtant. Par conſéquent, dans la partie du tems où je ſuis, Dieu eſt réellement exiſtant dans cent ans. Comme donc les créatures exiſtantes dans cent ans, exiſtent actuellement par raport à Dieu exiſtant dans cent ans, il s'enſuit qu'elles exiſtent réellement & actuellement par raport à Dieu exiſtant dans la partie du tems où je ſuis.

De cette double comparaiſon que j'ai

faite de la durée des créatures avec l'existence de Dieu, & de l'existence de Dieu avec la durée des créatures, j'en conclus deux véritez. La premiere, que les créatures futures n'existent pas actuellement en elles-mêmes, & que Dieu voit qu'actuellement elles n'existent pas encore en elles-mêmes. La seconde, que les créatures futures existent de toute éternité par raport à Dieu, & que Dieu les voit existantes par raport à lui : & c'est ce que les saints Docteurs nous enseignent.

II.

Il semble par ce que je viens de dire, que je donne beau jeu à ceux qui soûtiendroient, que la coexistence des créatures par raport à Dieu est un moyen suffisant pour qu'il connoisse les déterminations futures ; mais c'est ce que je vais détruire avec évidence.

1. On a montré dans le chapitre précédent, qu'il étoit indigne de Dieu de connoître les créatures par les créatures : ne répetons point cette preuve, qui est la même pour cet article ci.

2. Je supose la détermination de Pierre, pour remuer la main à droit plûtôt qu'à gauche, existante par raport à Dieu de toute éternité ; & pour donner un plus beau champ aux défenseurs de ce que je refute, je veux bien supose de plus, que non seule-

ment

ment cette détermination existe par raport à Dieu, mais qu'elle existe déja en elle-même.

Cette détermination donc existe, je le suppose, & Dieu existe aussi. Mais afin que Dieu la connoisse, il faut qu'il soit averti que c'est la détermination de remuer la main à droit qui existe, & non pas celle de la remuer à gauche. Or comment Dieu en est-il averti?

Lors qu'un objet est present devant mes yeux, j'en suis averti par une espece intentionnelle, comme disoient autrefois les Philosophes, qui se détache de l'objet & qui vient s'unir à mon être; ou, comme on l'explique maintenant, j'en suis averti par des globules de lumiere qui entrent dans le fond de mon œil, qui l'ébranlent; & à cette occasion, Dieu lui-même imprime une sensation dans mon ame. Mais ici, comment Dieu seroit-il averti de la presence d'une telle détermination, & non pas de telle autre?

Est-ce donc que cette créature, presente à l'éternité, agiroit sur Dieu même pour l'avertir de sa presence? Il faudroit bien le dire dans ce systême; car une intelligence n'est avertie de ce qui se passe hors d'elle, ou que parce qu'elle y opere elle-même, ou parce que ce qui est hors d'elle opere sur son être.

La seule presence d'un être ne suffit pas à une intelligence, pour être avertie de cette presence, si cet être n'opere point sur elle

Pour l'avertir qu'il existe. Un homme sourd & aveugle ne connoît pas les objets les plus presens, parce que ces objets n'agissent point sur lui. Les Egyptiens au milieu des ténébres ne voyoient point les Israëlites qui étoient proches, parce que Dieu empêchoit la lumiere d'agir sur leurs yeux.

La raison de cette verité, c'est que toute intelligence est un être simple; que tout ce qui est en elle est identifié avec son être; tout ce qui n'est point son être est absolument séparé d'elle; il est pour elle comme s'il n'étoit pas; il n'y a aucune communication entr'elle & lui, à moins que l'un ne donne à l'autre. Si toutes les parties de nôtre ame étoient séparées l'une de l'autre, jamais l'homme ne pouroit comparer ses connoissances les unes aux autres, ni refléchir sur cette comparaison; ce seroit autant de petites intelligences, qui ne se communiqueroient pas plus l'une à l'autre, que l'ame de Pierre & celle de Paul.

L'ame de Pierre a beau être presente à l'égard de l'ame de Paul; un Ange, ou Dieu même, a beau être au milieu de nous, cette presence substantielle ne fera pas que Paul sçache ce qui se passe dans l'ame de Pierre, ni qu'il voye cet Ange, ou Dieu qui est intimement present à toutes choses. Comme ces deux êtres sont distinguez l'un de l'autre, cette presence substantielle ne forme

au-

aucune communication. Cette preſence n'eſt que leur exiſtence, & comme chacun d'eux exiſte à part ; que chacun d'eux eſt un avec lui-même ; & non avec l'autre ; qu'il eſt ce qu'il eſt, & qu'il n'eſt point l'autre ; qu'en un mot, ce ſont deux êtres tout ſéparez, il ne s'enſuit point qu'il y ait communication de l'un à l'autre, parce que l'un exiſte, & que l'autre exiſte auſſi.

Si donc cette preſence ſubſtantielle ne forme point de communication entre ces deux êtres, il ne peut y en avoir que parce que l'un opere ſur l'autre. Lors qu'il y a communication entre deux êtres, il faut que ce ſoit, ou par la ſubſtance même de l'être, ou par ſon operation. Dieu & la créature ſont deux êtres ſéparez ; ainſi comme il ne peut y avoir de communication entre ces deux êtres par la preſence ſubſtantielle, cette communication ne ſe peut faire que par operation.

Or, afin que Dieu ſoit averti de la preſence d'un être, il faut qu'il y ait une communication. Ainſi afin que Dieu fût averti de la preſence de ces déterminations, il faudroit, ou qu'il eût operé ſur elles, ou qu'elles euſſent operé ſur lui.

Dieu n'a pas operé ſur cette détermination, s'il n'y a point de prémotion phyſique: car s'il n'y a point de ſecours de Dieu phyſique & prédéterminant, c'eſt la volon-

té qui se détermine la premiere ; c'est la détermination de cette volonté qui apelle le concours divin, qui commence & qui met tout en œuvre : ainsi cette détermination de la volonté précede l'operation de Dieu. Il faut pourtant que Dieu la connoisse, cette operation, dans le point même où elle détermine & précede les secours de Dieu, & il ne la connoît point, parce qu'il opere en en elle, puis qu'il s'agit de la connoître dans le point où elle précede l'operation divine. Or, si Dieu ne connoît point les déterminations de la volonté créée, parce qu'il opere sur elle, il faut donc par nécessité qu'il les connoisse, ce qu'on ne peut dire sans horreur, parce qu'elles operent sur lui.

En effet, comment seroit-il possible que Dieu connût une telle détermination de la volonté ? Pour connoître que je me suis déterminé à remuer la main à droit plûtôt qu'à gauche, il faudroit, ou que Dieu se fût donné cette connoissance, ou qu'il l'eût reçûë d'ailleurs. Or, comment se seroit-il donné cette connoissance dans l'hypothese que je combats. Pour se donner à lui-même cette connoissance, *la volonté créée s'est déterminée à remuer la main à droit, & non à gauche*, il faudroit qu'il eût formé en lui-même cette connoissance, plûtôt que la connoissance du contraire ; & pour cela il eût fallu auparavant qu'il eût connu que c'est

cette

ette connoiſſance là qu'il faut former, & on pas une autre : ſans cela il auroit agi au azard, & ſa connoiſſance ne ſeroit ni aſſuée, ni raiſonnable.

S'il eût falu, avant que de ſe former une elle connoiſſance plûtôt qu'une autre, qu'il ût connu qu'il faut former celle-là, & non as l'autre ; il eſt viſible qu'il le connoiſſoit éja auparavant ; c'eſt un cercle abſurde. D'où je conclus que, poſé ce ſyſtême, il audroit que Dieu eût reçû cette connoiſance des créatures mêmes. Or, je ne croi as qu'on puiſſe être aſſez inſenſé, ou aſſez mpie, pour ſoûtenir une telle abſurdité.

On répondra peut-être que Dieu a formé en lui-même cette connoiſſance, plûtôt ue la connoiſſance du contraire, parce qu'il a été déterminé par cette détermination, ue l'on ſupoſe exiſtante de toute éternité. Mais ſi cette détermination de la volonté réée a déterminé Dieu, & l'a averti de ormer telle connoiſſance, & non une autre, faut qu'elle ait operé ſur Dieu même. Car moins qu'il n'y ait communication d'opeation, cette détermination créée ſera par aport à Dieu comme ſi elle n'étoit pas. Or 'eſt déja une étrange abſurdité de ſupoſer ue la créature opere ſur Dieu même.

Mais ce qui eſt encore plus horrible, c'eſt ue tout ce qu'elle operera ſur Dieu ſera inule, ſi elle n'opere ſur lui la connoiſſance même.

Comment Dieu auroit-il été averti par la créature qu'une telle détermination de la volonté existe, si la créature ne le lui eût fait connoître ; & comment l'eût-elle fait connoître, sans en operer en lui la connoissance ? En sorte que, pour ne point vouloir admettre que Dieu prédétermine physiquement la créature, par un étrange renversement on est obligé de soûtenir que c'est la créature même qui donne à Dieu ses connoissances par une prédétermination physique.

Quelque subterfuge qu'on invente, c'est à ces monstrueuses conséquences qu'il faut en venir, si l'on abandonne une fois la doctrine pure & inébranlable des secours prédéterminans.

CHAPITRE III.

Que Dieu ne connoît point les déterminations futures dans l'essence divine.

L'Essence divine est l'autre moyen par lequel on pouroit s'imaginer que Dieu voit les déterminations futures de la volonté créée. Ce n'est point dans les créatures mêmes, dira-t-on, que Dieu voit ces déterminations, c'est dans son essence. Cette essence immense & infinie lui represente tous les êtres. Il y voit entr'autres la volonté

nté de Paul, & il y voit dans cette volonté . détermination future. Mais ce moyen 'est pas moins impossible que le premier, i même moins sujet à des absurditez qui égradent la Majesté souveraine, ou qui étruisent la créature.

I.

Que Dieu voye dans son essence toutes es créatures ; qu'il voye la volonté de Pier- e, aussi bien que toutes les volontez des utres intelligences ; que par une lumiere nfinie il pénétre dans les replis de cette vo- onté, & la comprenne autant qu'elle peut tre compriſe, certainement il n'y verra ue ce qui y est, & n'y verra point ce qui 'y est pas.

Or, dans cette volonté créée, en tant u'elle est dans cette essence divine, qui en st le principe & l'archetype, dans cette vo- onté, dis-je, il n'y a point encore de dé- ermination pour remuer la main à droit lûtôt qu'à gauche. Cette volonté est re- reſentée par cette divine essence comme ne puissance égale, & dans un parfait équi- bre pour cette détermination, & pour l'o- oſée ; & Dieu qui la voit ainsi, voit que ans une telle conjoncture, il n'y a pas une eule raison dans cette volonté pour cette étermination plûtôt que pour l'autre, &

que

que par conſéquent elle eſt entierement égale & indéterminée à cet égard.

Or, il eſt impoſſible de voir une détermination dans une volonté indéterminée ; de voir qu'une telle détermination ſera préferablement à l'autre dans une volonté entierement égale pour toutes les deux. On ne peut point voir dans un être ce qui n'y eſt point, comme on l'a expliqué plus au long dans le premier chapitre : & la preuve qu'on y a aportée, convient également à la matiere preſente. J'y ajoûte ſeulement la réflexion qui ſuit.

Je ſupoſe que la volonté de Pierre & celle de Paul ſont abſolument égales, & que l'eſſence divine les repreſente ainſi, c'eſt-à-dire, ayant les mêmes amours, mêmes diſpoſitions, mêmes penchans, que l'une & l'autre ſoit repreſentée dans les mêmes circonſtances, l'une & l'autre voulant remuer la main, l'une & l'autre dans une égalité parfaite pour la remuer à droit ou à gauche. Il arrive néanmoins dans ce cas de reſſemblance parfaite entre ces deux volontez, que l'une ſe déterminera à remuer la main à droit, & l'autre à gauche. Il ne faut point conteſter ce fait, non ſeulement il eſt poſſible, mais il eſt d'expérience.

Je dis qu'il eſt impoſſible que Dieu connoiſſe cette difference de déterminations par le moyen de la volonté, ſoit que Dieu connoiſſe

oisse cette volonté en elle-même, soit qu'il
x connoisse par son essence, & je le démon-
re de cette maniere.

Il est impossible que Dieu connoisse dans ces deux volontez la difference de ces déterminations, par un moyen qui les represente comme parfaitement égales. Or ces deux volontez, soit qu'elles soient vûës en elles-mêmes, soit dans l'essence divine, sont representées comme parfaitement égales. Donc il est impossible que Dieu voye par ce moyen leurs differentes déterminations futures. C'est ce qui étoit à démontrer.

I I.

Si l'essence divine est le moyen par lequel Dieu connoît les déterminations futures, il faut qu'en voyant son essence, il y voye la volonté créée, & que dans cette volonté il voye une détermination à remuer la main à droit plûtôt qu'à gauche, au cas que la volonté soit placée dans la circonstance de faire ce choix.

Or, si Dieu en voyant son essence, voit cette volonté déterminée, il faut de deux choses l'une, ou qu'il voye que cette volonté est déterminée à cette action par l'essence divine, en sorte qu'il paroisse que c'est cette divine essence qui a arrêté, fixé, determiné cette détermination de la volonté; ou bien,

il

il faut que Dieu voye cette volonté déterminée à telle action par elle même, enſorte qu'il paroiſſe que l'eſſence divine n'a point arrêté ni déterminé cette détermination, mais que la volonté l'ait formée par elle même. Cette alternative eſt exacte & néceſſaire dans le ſentiment que nous combattons ; car dans le nôtre il y a un milieu, c'eſt que cette détermination de la volonté ſoit arrêtée & fixée par un decret arbitraire & prédéterminant.

Or le premier membre de cette alternative eſt inſoûtenable. Si Dieu en voyant ſon eſſence voyoit cette volonté déterminée à telle action par l'eſſence divine même, il verroit en même-tems que cette détermination n'eſt plus libre, & que l'indifference de la volonté eſt abſolument détruite & renverſée. Tout ce qui eſt déterminé à une ſeule choſe par l'eſſence divine, eſt auſſi ferme auſſi immuable, auſſi invariable que l'eſſence divine même ; il ne pouroit changer ni ceſſer d'être, que l'eſſence divine ne changeât auſſi & ne ceſſât d'être.

Et pour le dire en paſſant, il n'en eſt pas de même de ce qui eſt déterminé par un decret. Les decrets de Dieu ſont arbitraires : car comme Dieu a pû faire un decret que je remuaſſe la main à droit, il en a pû faire un que je la remuaſſe à gauche. Ces decrets libres de la providence de Dieu, bien

en loin de nécessiter ma liberté, supposent
u contraire, que dans le tems même qu'il a
éterminé que je remuërai la main à droit,
a volonté a un vrai pouvoir, un pouvoir
ntérieur, un pouvoir réel, de la remuer à
auche, comme nous l'expliquerons ailleurs.
Dieu donc en formant un decret de me fai-
e déterminer à remuer la main à droit,
oit en même-tems qu'il pouroit former un
ecret opose de me faire déterminer à re-
nuer ma main à gauche : ce qui suppose qu'à
ause de ma liberté je suis capable de l'un &
e l'autre, que j'ai un vrai pouvoir pour
ous les deux, pouvoir qui ne m'est point
té, lors même que Dieu fait que je me
étermine pour un côté, plûtôt que pour
'autre.

Au lieu que si Dieu voyoit que ma volon-
é est déterminée par l'essence divine même,
l verroit qu'il est aussi absolument impossi-
le qu'il se formât en moi une autre déter-
ination, qu'il est impossible que l'essence
ivine cesse d'être l'essence divine. Il ver-
oit donc la liberté de l'homme renversée
c détruite. Par conséquent, le premier
nembre de l'alternative proposée est abso-
ument insoûtenable.

Le second ne l'est pas moins, c'est-à-
ire, que Dieu voyant son essence, voye la
olonté créée déterminée a telle action; mais
éterminée, non par l'essence divine, mais

par

par elle même. Si ce n'eſt pas l'eſſence divine qui détermine la volonté, c'eſt donc la volonté qui d'elle même ajoûte cette détermination. Dieu ne voit donc point cette détermination dans l'eſſence divine même, mais dans ce que la créature ajoûte. Dieu dans ſon eſſence verra à la vérité la volonté créée ; mais il ne verra dans ſon eſſence que la volonté même, & non pas ſa détermination.

L'eſſence divine ne contient que l'idée archétype de toutes choſes. Or une telle détermination plûtôt qu'une autre n'eſt point dans l'idée ; dans l'eſſence, dans la nature même de la volonté. Comme l'eſſence divine ne repreſente donc point cette détermination, mais qu'elle repreſente ſeulement la volonté de ſon eſſence, cette détermination eſt formée, arrêtée, déterminée par autre choſe que par l'eſſence divine. Dieu la voit donc ailleurs que dans l'eſſence divine. Et s'il la voit ailleurs que dans l'eſſence divine, il faut qu'on avouë qu'il la voit dans la créature même, ſupoſé qu'on ne veüille point reconnoître de decrets prédéterminans. Il faut donc en revenir, ſuivant ce ſyſtême, à ſoûtenir que Dieu voit la détermination créée dans la créature même ; & c'eſt ce que nous avons déja montré être impoſſible, & indigne de la majeſté de Dieu.

III.

III.

La maniere dont Dieu connoît les créatures poſſibles dans ſon eſſence, ſi l'on s'en fait une juſte idée, diſſipe tous ces nuages, & nous découvre avec clarté la vérité des decrets prédéterminans. Qu'une mauvaiſe Philoſophie ne vienne point ici nous faire illuſion, nous repreſenter les créatures comme poſſibles indépendemment même de Dieu, nous faire concevoir l'eſſence divine comme bigarrée de tous les portraits de ſes créatures, comme remplie d'une infinité de formes & d'images, que l'on s'imagine n'être vrayes que parce qu'elles reſſemblent à ces créatures poſſibles, comme ſi elles étoient tirées d'aprés elles. La raiſon nous fournit ſur cela des idées & plus ſimples & plus ſublimes.

La poſſibilité des êtres bornez n'eſt qu'une ſuite, mais une ſuite néceſſaire de l'éxiſtence de l'être ſans bornes; nous parlerons ailleurs de cette vérité. L'être de Dieu eſt un; mais eſt-il infini, il eſt même infiniment infini. Dieu eſt tout puiſſant, il peut créer, mais il ne peut créer que des êtres, & il contient lui même toute l'éminence & la plénitude de l'être. Dieu ſe voit ainſi, & c'eſt par la comparaiſon (s'il eſt permis de le concevoir ainſi pour ſe proportionner à nôtre

nôtre maniere de concevoir) c'eſt par la comparaiſon, dis-je, de ſon eſſence avec ſa toute puiſſance qu'il voit en lui-même tous les êtres poſſibles.

Dans ſon eſſence, il voit une exiſtence toûjours la même & ſans aucunes bornes, qui ſurpaſſe une infinité de durées ſucceſſives & bornées ; & par ſa toute-puiſſance il voit qu'il peut former toutes ces durées. Dans ſon eſſence il voit une immenſité indiviſible, mais qui, étant infinie, ſurpaſſe infiniment toutes les étenduës diviſibles & finies ; & par ſa toute-puiſſance il voit qu'il peut former toutes ces étenduës. Dans ſon eſſence il voit une connoiſſance, qui étant ſans meſure équivaut & ſurpaſſe infiniment toutes les intelligences déterminées & finies ; & par ſa toute-puiſſance il voit qu'il peut former toutes ces intelligences. En un mot, dans ſon eſſence il voit un être ſans bornes, un être qui, en qualité d'être des êtres, ſurpaſſe infiniment tous les êtres bornez ; & dans ſa toute-puiſſance il voit qu'il peut former tous ces êtres. Ainſi dans la vûë de toutes les créatures poſſibles, Dieu ne voit d'une part que ce qu'il eſt ; & de l'autre, que ce qu'il peut faire.

Or cette vûë des créatures dans l'eſſence divine, conduit à la vûë des créatures futures dans les decrets prédéterminans. Car comme Dieu ne voit dans les créatures

poſ-

ſſibles que ce qu'il peut faire, il ne voit
ſſi dans les futures rien de poſitif & de
el que ce qu'il a réſolu de toute éternité
e faire un jour. Comme il connoît que les
réatures poſſibles ne le ſont point hors de
ui, mais ne le ſont qu'en lui; il connoît auſ-
i que les futures ne ſont futures qu'en lui,
& ne ſe feront dans le tems que par lui,
ſoit que ce ſoit des choſes qu'il faſſe tout
ſeul, ſoit que ç'en ſoit qu'il faſſe faire par les
créatures.

En effet, comment peut-on penſer que la moindre créature, qu'une action, qu'une détermination de la volonté, ſorte de l'état de poſſibilité, & paſſe à l'état de futurition, ſans que ce ſoit Dieu qui ait commencé à la tirer de cet état, pour la placer dans un autre.

Toute étenduë créée doit correſpondre à certains points virtuels de l'immenſité divine; mais à quels points correſpondra-t-elle? Qui la déterminera à telle ou telle meſure, à tels ou tels changemens? Tout être qui exiſte & qui dure, doit correſpondre à certains points virtuels de l'éternité de Dieu; mais comme il y a une infinité de ces points virtuels dans cette éternité infinie, qui le déterminera à correſpondre à ceux-ci plûtôt qu'à ceux là, à être devant ou aprés, à commencer dans tel tems plûtôt que dans tel autre, à avoir une moin-

moindre ou une plus grande durée ?

Toute action même de l'entendement & de la volonté, si petite qu'elle soit, si commençante qu'on la conçoive, correspond à certains points virtuels de cet être souverain qui est un acte pur, l'intelligence sans bornes, la charité par essence. Or comme il y a une infinité de points auxquels cette action & cette détermination peut correspondre, auxquels correspondra-t-elle si Dieu ne la détermine point ? Pourquoi à celui-ci plûtôt qu'à l'autre ? Comment aura-t-elle un tel degré, & non pas un autre ? Pourquoi n'aura-t-elle pas une infinité de degrez ; C'est le decret de Dieu qui fixe, & qui détermine toutes ces choses : & comme Dieu les voit possibles dans son être, qui est la mesure commune & infinie de tous les êtres bornez ; aussi il les voit déterminez & futurs dans son decret, qui est la cause de tous les êtres futurs.

CHAPITRE IV.

Que Dieu ne voit point les déterminations futures dans les decrets non prédéterminans.

REste à parler des decrets. Ces decrets sont, ou prédéterminans, ou non prédéterminans. Il est impossible que Dieu voye les

les déterminations futures par le moyen des decrets non prédéterminans.

I.

Je le démontre ainsi. Il est impossible de voir une chose où elle n'est point. Or la détermination future n'est point dans un decret non prédéterminant. La seule idée d'un decret non prédéterminant le marque suffisamment. Mais je l'explique plus au long.

Par le decret non prédéterminant Dieu ne veut point operer la détermination dans la volonté, ni par la volonté ; mais il veut concourir avec la volonté, lors qu'il sait que la volonté se déterminera. Or un tel décret ne fait point voir si la volonté se déterminera ou non. Il ne renferme point en lui-même la détermination de la volonté, mais il la supose. Bien plus, il la supose connuë ; puisque Dieu ne concourt avec nous, que lors qu'il voit que nous nous déterminons. Donc ce n'est pas le moyen par lequel Dieu la connoît.

II.

Il n'y a de difference entre les decrets que Dieu a formez de toute éternité, & les secours qu'il donne dans le tems, sinon que dans les decrets il veut operer un jour, &

dans les secours il veut actuellement opérer. Les decrets & les secours ont donc entr'eux un raport essentiel ; en sorte que si les secours sont physiques & prédéterminans, les decrets le sont aussi. Au contraire, si les secours sont simplement versatiles ou concomitans, les decrets sont de même nature.

Or la grace versatile & le concours concomitant ne sont pas un moyen pour s'assurer de la détermination future. Donc les decrets non prédéterminans ne le sont pas non plus.

Que la grace versatile & le concours concomitant ne soient point un moyen pour s'assurer de la détermination future, je le démontre de cette maniere. Ce qui laisse la volonté dans une égalité pour telle détermination, ou pour telle autre, n'est point un moyen propre pour faire voir la détermination future ; car on ne voit point dans un moyen ce qui n'y est pas. Or, la grace versatile & le concours concomitant laissent la volonté dans cette égalité. Le concours de Dieu est toûjours offert également pour toutes les déterminations de la volonté, pour la détermination à droit, ou à gauche : c'est à la volonté à se déterminer. La grace versatile, dès là qu'elle est versatile, laisse la volonté dans l'équilibre. Donc ces secours laissant cette égalité, on ne peut

voir

voir en eux la détermination de la volonté. Donc on ne peut point la voir non plus dans les decrets non prédéterminans.

III.

Je vais même plus loin, & je montre, à cette occasion, l'impossibilité d'un concours purement concomitant.

Dieu donne ce concours dans l'instant même qu'il voit que la volonté créée se détermine à une chose plûtôt qu'à une autre. Il faut donc qu'il connoisse cette détermination presente avant que de donner ce concours. Car il ne le donne pas à l'aveugle, il ne le pouroit pas même ; il faut qu'il voye si c'est un concours pour le bien qu'il faut donner, ou un concours pour une action qui est mauvaise ; si c'est un concours pour une action de tant de degrez, ou pour une action d'un moindre degré.

Or, il est impossible que Dieu connoisse cette détermination, posé ce systéme. Cela est absurde par plus d'un endroit.

Je ne dis pas maintenant que cela est absurde, parce que si Dieu connoît cette détermination avant que de concourir, elle est donc, & elle est dans cet instant sans Dieu. Si elle est même dans cet instant sans Dieu, il est inutile que le secours de Dieu vienne ensuite ; car que viendroit-il faire ? La vien-

droit-il produire après qu'elle eſt produite?

Mais laiſſons-là ces abſurditez. Je me borne à la connoiſſance, & je maintiens que la détermination a beau être preſente, & formée par la volonté, Dieu ne la connoîtra pas, comme il faudroit qu'il la connût, pour donner ſur le champ ſon concours. Cette détermination, dans l'inſtant qu'elle apelle, pour ainſi dire, le concours, & qu'elle eſt cauſe que Dieu le donne, doit être ſans ce concours, & ſans même aucune operation de la part de Dieu. Or, on a montré dans le chapitre ſecond, que s'il ſe formoit une détermination ſans Dieu, Dieu ne pouroit point en être averti, & que la ſeule preſence réelle & ſubſtantielle d'une telle détermination créée, ne ſuffiroit pas, afin que Dieu la connût. Par conſéquent, Dieu ne connoîtroit point cette détermination de la volonté qui l'inviteroit à donner ſon concours. Par conſéquent, un concours purement concomitant eſt abſolument impoſſible. Par conſéquent, le decret de ſecourir l'homme par un tel concours, l'eſt auſſi.

IV.

On a beau joindre ici au concours l'amas de certaines circonſtances dans leſquelles, ſi la volonté humaine ſe trouve placée, & qu'on lui donne un concours concomitant,

tant, elle agira de telle & telle maniere. Qu'on ne vante point cet amas de circonstances, il ne fait rien pour ceci, non plus qu'un tel concours. Je place deux hommes dans les mêmes circonstances. Ils ont le même dessein de remuer la main; l'un la remuëra à droit, & l'autre à gauche. Comment, à la faveur de ces circonstances qui sont toutes pareilles pour l'un & pour l'autre, Dieu verra-t-il que l'un remuëra la main à droit & l'autre à gauche? Encore un coup, on ne voit point dans une chose ce qui n'y est point. On ne voit point la détermination dans ce qui n'est point déterminant, & ces circonstances ne le sont en aucune maniere.

Ne nous méprenons point sur la nature & le caractere de ces circonstances. Ou elles font impression sur la volonté, & l'excitent à telle détermination, plûtôt qu'à telle autre; ou elles ne l'excitent pas, & ne font aucune impression sur elle. Si elles ne font aucune impression sur elle, elles ne font rien par raport à sa détermination, & ne servent point par conséquent à la faire connoître.

Si elles l'excitent à se déterminer, & qu'elles causent en elle certains attraits, ou ces attraits ont la force par eux-mêmes, de faire operer à la volonté telle détermination, ou ils ne l'ont pas. S'ils ont la force de faire

operer la détermination par eux-mêmes, ce ne ſont plus des attraits congrus ; c'eſt ce qu'on apelle la délectation victorieuſe & indéliberée, c'eſt une grace efficace par elle-même, & ce n'eſt point là dequoi nous parlons maintenant.

Dans le ſyſtême que je refute ici, ces attraits n'ont pas la force par eux-mêmes de faire infailliblement déterminer la volonté ; ils laiſſent la volonté par eux-mêmes dans l'incertitude de ſa détermination : & Dieu ne voit que la volonté ſe déterminera de telle maniere, que parce qu'il voit qu'elle fera que ces attraits ſoient véritablement ſuivis de l'effet. Ce n'eſt donc pas en conſultant ces attraits, que Dieu voit que la volonté ſe déterminera infailliblement à telle choſe. Dieu en conſidérant ces attraits, n'y voit point ce qu'ils ne contiennent point ; ils ne contiennent point infailliblement telle détermination. De deux perſonnes qui ont les mêmes attraits & la volonté dans la même ſituation, l'une ſe déterminera à telle choſe, & non l'autre. Donc ces attraits du Congruiſme ne ſont point le moyen dans lequel Dieu puiſſe voir les déterminations futures.

CHA-

CHAPITRE V.

Que Dieu voit les déterminations futures de la volonté dans ses decrets prédeterminans.

I.

NOus n'avons qu'à recuëillir ces differens points qui viennent d'être traitez ans les chapitres précédens, pour démonrer la néceſſité d'admettre des decrets prééterminans, & par conſéquent des ſecours fficaces. Je dis démontrer : & je croi que ıal à propos allégueroit-on ici l'ignorance : la foibleſſe de la raiſon humaine. Ce n'eſt oint préſomption, ni témerité, c'eſt au ontraire fidélité & reconnoiſſance, d'uſer es lumieres qu'il a plû à Dieu de nous déartir ; & il ne convient point, lors qu'on eut raiſonner ſur ces queſtions, de fermer s yeux, & de ne vouloir pas même entrer ıns un point ſi clair, ſi déciſif, & ſi capil. Ceci n'eſt point de caractere à pouvoir re rangé au nombre de certaines objeions remplies d'obſcuritez & de tenébres: eſt une vérité inconteſtable, c'eſt un raiınnement fondé ſur des principes évidens ıne part, & de l'autre ſur des alterna-

il les connoît dans des decrets prédéterminans, ou dans des decrets non prédéterminans. Dieu ne les connoît point dans des decrets non prédéterminans, comme on l'a montré dans le chapitre quatriéme. Donc il les connoît dans des decrets prédéterminans.

Donc il eſt néceſſaire de reconnoître qu'il y a en Dieu des decrets prédéterminans, dans leſquels Dieu connoît les déterminations libres des volontez créées, auſſi bien que tous les évenemens futurs.

Or, on ne peut point admettre de decrets prédéterminans, ſans admettre auſſi des ſecours efficaces & prédéterminans.

Car, comme tout le monde en convient, il y a un raport naturel entre les decrets & les ſecours. Les ſecours ne ſont que l'execution des decrets, & les decrets ne ſont que la préparation des ſecours. Dans les ſecours, Dieu veut faire actuellement ce qu'il a réſolu de toute éternité qu'il feroit; & il le veut faire actuellement de la même maniere qu'il a réſolu de toute éternité qu'il le feroit.

Si donc Dieu voit les déterminations futures de la volonté créée dans les decrets prédéterminans; s'il voit, par exemple, que Pierre remuëra la main à droit plûtôt qu'à gauche, parce qu'il a réſolu de le faire dé-

terminer à remuer la main à droit plûtôt qu'à gauche, il s'enſuit qu'il y a des ſecours efficaces & prédéterminans, qui font que la volonté opere ſes déterminations libres. C'eſt ce qui étoit à démontrer.

II.

Il faut remarquer ſeulement, que ceci doit s'étendre à toutes ſortes de déterminations de la volonté ; à celles dans leſquelles il ſe trouve du défaut & du peché, auſſi bien qu'à celles qui ſont pour la vertu. Cependant le peché étant un défaut & un néant, Dieu ne l'opere point. On ne peut point dire qu'il le connoît, parce qu'il l'opere & qu'il en eſt la cauſe.

Il ne le connoît point même de la même maniere qu'il connoît les êtres. Le néant n'eſt point intelligible par lui-même. On ne connoît le néant & la privation que par l'être. Ainſi Dieu voyant tout l'être qui eſt dans les déterminations de nôtre volonté, connoît par conſéquent ce qui leur manque pour être telles qu'elles devroient être ; mais il ne connoît l'être de ces ſortes de déterminations, qu'en voulant le donner ; & le défaut, en le permettant.

Il n'y a point ſur cela de difference entre l'état d'innocence & l'état preſent. Par tout Dieu connoît les déterminations futures ;

par

par tout il ne les connoît point en elles-mêmes, mais en lui; & il ne les connoît en lui-même, que par ſes decrets prédéterminans.

Que vôtre ſcience eſt admirable, Seigneur, & qu'elle eſt unie à une haute & ſublime puiſſance! Vous connoiſſez tous les êtres du monde, & vous les connoiſſez comme vos bienfaits, (a) vos dons, (b) vos ouvrages, (c) comme l'accompliſſement de vos decrets (d) éternels.

Seigneur, vous m'avez éprouvé & connu parfaitement; vous avez découvert de loin mes penſées, mes démarches, toute la ſuite de ma vie; vous avez prévû toutes mes voyes, & il n'y a pas une de mes paroles qui vous ait échapé. Seigneur, vous avez connu toutes choſes, & futures & anciennes; auſſi eſt-ce vous qui m'avez formé, & qui avez étendu vôtre main ſur moi.

Où irai-je, Seigneur, pour me dérober à vôtre eſprit; & où m'enfuirai-je pour me cacher de devant vôtre face? Si je monte dans les cieux, vous y êtes; ſi je deſcens dans l'enfer, vous y êtes encore; ſi je prends des aîles pour paſſer de l'aurore au couchant, & ſi je vais habiter aux extrêmitez de la mer; hé comment pourois-je me ſouſtraire à vôtre connoiſſance, puiſ-

(a) *S. Aug. de don. perſ. c.* 14. (b) *Ibid. ch.* 17. (c) *Epiſt.* 217. *ad Vitalem n.* 13. (d) *De prædeſt. Sanct. ch.* 10.

que je ne ferai ces démarches, que parce que vôtre main m'y conduira, & que je ſerai ſoûtenu par vôtre droite.

En vain croirois-je me cacher dans les ténebres ; mais les ténebres n'ont point d'obſcurité pour vous. Vous n'avez point beſoin pour me voir de la clarté du jour, & ce n'eſt point dans de vîles créatures, mais en vous-même, que vous puiſez vôtre lumiere.

Vous connoiſſez mes deſirs les plus cachez, parce que mes reins vous appartiennent, & que vous m'avez formé dés le ventre de ma mere.

Vos yeux mêmes m'ont vû dans le tems que j'étois encore informe. Et comment ne m'auriez-vous point vû, vous qui avez formé dans le ſecret mes os & ma ſubſtance ?

Je vous louërai, Seigneur, parce que vôtre grandeur a éclaté d'une maniere étonnante. Vôtre ſcience eſt merveilleuſement élevée au deſſus de moi. Vos ouvrages ſont admirables, & mon ame en eſt toute pénetrée.

CHA-

CHAPITRE VI.

Division de la science de Dieu.

I.

QUoique la science de Dieu soit une en elle-même, parce que Dieu connoît toutes choses, ou dans son essence, ou dans ses decrets, toute sa science se réunit dans la connoissance de lui-même; on la divise néanmoins en science de simple intelligence, & science de vision. On apelle science de simple intelligence, celle par laquelle Dieu connoît les créatures possibles; & l'on apelle science de vision, celle par laquelle il connoît les futures.

Cette division est légitime. Car Dieu connoît les créatures possibles par son essence, & les futures par son decret. L'essence de Dieu est un objet nécessaire, & il n'a jamais pû être autre qu'il est. Les decrets de Dieu sont libres; Dieu auroit pu vouloir faire autre chose qu'il n'a fait. Il y a donc de la difference entre ces deux objets. Par conséquent c'est avec raison qu'on distingue aussi deux sciences.

II. On

II.

On attribuë deux qualitez à la connoissance qui est en Dieu.

Premierement, on l'apelle une vûë, en latin *visio*.

Secondement, on a coûtume de dire, qu'elle est la cause des choses futures. Examinons en peu de mots ces deux qualitez ; elles ont raport à nôtre maniere.

Premierement, la science des êtres futurs est apellée une vûë, une science de vision. Que ces mots ne nous fassent point prendre le change & n'obscurcissent point nos idées. Ne nous imaginons point que pour connoître les choses de cette connoissance qu'on apelle une vûë, il faille les connoître immédiatement en elles-mêmes & sans l'entremise d'aucun autre moyen ; & ne conchuons point de là, que puisque Dieu voit les choses en elles-mêmes, il ne les voit point dans ses decrets. Cette conséquence est fausse, aussi bien que le principe sur lequel elle est apuyée.

Pour connoître un objet de cette connoissance qu'on apelle une vûë, il n'est point nécessaire de le connoître immédiatement & sans l'entremise d'aucun moyen. On voit une muraille, on voit le Soleil, & selon les anciens Philosophes, on ne voit ces objets

que

ie par l'entremise d'une espece impresse ; lon les nouveaux, on ne les voit que dans ur archétype ; selon les Théologiens, ans le Ciel les bien-heureux voyent les éatures en Dieu ; & néanmoins ils les oyent véritablement. Il n'est donc point écessaire que Dieu voye les créatures en les-mêmes & hors de ses decrets, afin ie sa connoissance soit une science de vi-on.

Voir un objet, c'est en avoir une con-oissance telle que sans avoir besoin de rai-onner, on dise tout d'un coup, le voilà : 'est être averti de son essence & de son exi-ence d'une maniere dont nous avons déja arlé dans la III. Section. Qu'on en soit verti par l'objet même, ou par un autre ob-et, cela n'importe par raport à ceci.

Dieu connoît d'un coup d'œil dans son ssence, l'essence de tous les êtres créés. Il onnoît dans son decret leur existence ; en orte que contemplant son essence & son ecret, il voit tout d'un coup, voilà le tems, durée, le degré, la maniere de tel être.

Sa connoissance a tous les degrez de per-ection qu'elle peut avoir : il voit donc cet tre, & il le voit plus parfaitement de cette anieie, que s'il le voyoit dans cet être la ême.

Il ne faut pas s'imaginer que lorsque cet tre, que Dieu de toute éternité a prévû

de

devoir exiſter, vient enſuite à exiſter dans le tems, il en revienne à Dieu une nouvelle connoiſſance. Dans tous les tems, dans tous les lieux, la connoiſſance de Dieu eſt toûjours la même, & quoique les créatures exiſtent, il ne les connoît pas autrement que dans ſon eſſence & ſon decret. Sa ſcience ne change point, & elle eſt toûjours infiniment parfaite.

III.

La ſeconde qualité qu'on attribuë à la ſcience de Dieu, c'eſt d'être cauſe des choſes futures. Mais comme cela peut être vrai ou faux, ſelon les differentes manieres de conſidérer les choſes, tâchons de donner quelque ordre & quelque préciſion à nos idées.

Je conçois d'abord que Dieu par la ſcience de ſimple intelligence connoît tous les êtres poſſibles; qu'en ſecond lieu par ſon decret il détermine ceux qu'il veut faire exiſter, & qu'en connoiſſant ſon decret il voit déterminement que telles & telles exiſteront. Cela poſé, il eſt viſible que cette ſcience de ſimple intelligence eſt néceſſaire pour former le decret.

Ce n'eſt pas, comme nous le prouverons dans la ſuite, que Dieu voye par cette connoiſſance des choſes poſſibles, qu'il doive plûtôt créer certains êtres, que ne les pas

créer,

éer ; ou créer ceux-ci plûtôt que ceux-
. Dieu voit qu'il lui eſt abſolument égal de
éer les uns ou les autres ; mais au moins
ut-il qu'il connoiſſe tous ces êtres qu'il
i eſt indifferent de créer, & il ne peut pas ſe
éterminer ſans cette connoiſſance.

A l'égard du decret, c'eſt-à-dire, de
ette volonté de Dieu de donner l'être à
lle & telle créature ; il eſt bien clair que
: decret eſt la cauſe que ces créatures exi-
eront. C'eſt ce decret qui fixe & déter-
ine ce qui exiſtera, & ce qui n'exiſtera
as.

Enfin la ſcience de viſion, par laquelle
)ieu connoît les choſes futures, comme
éellement elle eſt unie au decret qui dé-
ermine les choſes futures, on dit qu'elle
ſt la cauſe des choſes futures.

Il y a, je l'avouë, encore un autre ſens
ans lequel on apelle la ſcience de viſion la
:auſe des êtres futurs. Ce ſens eſt plus ſubtil,
c plus métaphiſique. La cauſe de toutes cho-
es, dit-on, eſt le commandement de Dieu :
'pſe dixit, & facta ſunt. Or le comman-
:ement de Dieu eſt un acte de l'entende-
nent divin, dit-on, plûtôt que de ſa volon-
é. Ainſi cet acte apartenant à l'entende-
nent, apartient à la ſcience de viſion ; & en
e ſens cette ſcience eſt la cauſe de toutes
hoſes. Mais le fondement de ce raiſonne-
nent ne paroît pas aſſez ſolide. Le com-

man-

mandement paroît être un acte de la volonté, plûtôt que de l'entendement. Commander, c'est vouloir ; on ne l'exprime pas même autrement : je le veux, tel est nôtre plaisir. Les raisons qu'on aporte pour enlever cet acte à la volonté, sont legeres, & ce seroit trop s'écarter que de les examiner.

CHAPITRE VII.

De la science moyenne.

I.

OUtre la science de simple intelligence, & la science de vision, on ne peut point admettre une troisiéme espece de science, qu'on apelle science moyenne.

Cette science a été inventée pour détruire les decrets prédéterminans, la prémotion physique, & la grace efficace par elle-même. On s'est imaginé faussement que ces trois choses détruisoient la liberté humaine, & que l'indifference ne pouvoit subsister avec un secours qui eût par lui-même la force de faire infailliblement déterminer la volonté. N'admettant point un secours de cette nature, il s'ensuit que celui qu'on admet est tel, que posé même ce

cours, il eſt encore incertain par ſoi-mê-
e, ſi la volonté ſe déterminera ou ne ſe
terminera pas. Ainſi pour connoître ce
ui en ſera, il ne ſuffit pas que Dieu veüil-
, & faſſe un decret de donner tel ſecours,
uiſque, poſé ce ſecours, l'évenement eſt
ıcore douteux ; il faut qu'il connoiſſe par
ı autre moyen quelle ſera la détermina-
ɔn de la volonté, s'il lui donne ce ſecours.
: ce moyen eſt, ou la volonté créée que
ieu connoît en lui-même, ou la détermi-
ıtion de la volonté coexiſtante à l'éternité,
ı quelque autre moyen different du decret,
ır lequel Dieu ſe détermine actuellement
: librement à donner un ſecours prédéter-
ıinant.

Pour connoître donc certainement, ſe-
ɔn ce ſyſtême, que la volonté ſe déter-
ıinera dans telle conjoncture à telle bon-
e action, il faut non ſeulement que Dieu
ɔnnoiſſe qu'il veut donner ſon ſecours
ɔur la faire, mais qu'il connoiſſe de plus
ıe la volonté voudra bien ſe déterminer
cette action, lors qu'on lui donnera ce ſe-
ɔurs.

Auſſi croit-on que Dieu, de toute éter-
té, avant que d'avoir formé aucun decret
ɔuchant les créatures, connoît ce que cha-
ue volonté voudra faire dans chaque con-
ɔncture de tems, de lieu, & d'autres cir-
ɔnſtances, ſupoſé qu'on lui donne tel ſe-
cours ;

cours : & que cette connoiſſance dirige la volonté divine pour former ſon decret.

Ainſi, ſelon ce ſyſtême, Dieu ſait de toute éternité, avant que d'avoir formé aucun decret, que la volonté de Pierre péchera, ſi elle ſe trouve dans telle conjoncture avec tel ſecours ; & que la volonté de Paul, qui eſt ſemblable en toutes choſes à celle de Pierre, fera une bonne action, ſi elle ſe trouve dans la même conjoncture avec le même ſecours.

En conſéquence de cette vûë, Dieu ordonne ce qu'il lui plaît. Il voudra, par exemple, placer la volonté de Pierre préciſement dans la conjoncture où il ſait qu'elle péchera, ſi elle y eſt placée avec tel ſecours ; & ne voudra pas placer la volonté de Paul, dans la conjoncture où il ſait qu'elle fera une bonne action, ſi elle y eſt placée avec tel ſecours.

Cette ſcience de Dieu, qu'on admet anterieurement au decret, eſt differente de la ſcience de ſimple intelligence, & de la ſcience de viſion : c'eſt pourquoi on l'apelle ſcience moyenne.

Elle eſt differente de la ſcience de ſimple intelligence, puiſque par la ſcience de ſimple intelligence Dieu voit ſimplement ce que les créatures peuvent faire : & par celle-ci, il voit ce qu'elles feront ; non pas, à la verité, ce qu'elles feront abſolument, mais condition,

itionnellement, c'eſt-à-dire, ce qu'elles ront dans la ſupoſition qu'on les place dans elle conjoncture, & qu'on leur donne tel ecours.

Elle eſt differente de la ſcience de viſion, uiſque par la ſcience de viſion, ſelon les éfenſeurs de ce ſyſtême, Dieu en formant e decret de placer les créatures dans telles onjonctures & avec tel ſecours, voit ce u'elles feront effectivement & abſolument, & qu'ainſi cette ſcience eſt fondée ſur ce lecret de Dieu & le renferme; au lieu que a ſcience moyenne ne renferme & ne ſupoe aucun decret actuel que Dieu ait formé, nais que par elle il connoît ſeulement ce que les créatures feront conditionnellement, c'eſt-à-dire, ce qu'elles feront, ſupoſé qu'on veuille les placer dans telles conjonctures, & leur donner tel ſecours.

Il faut remarquer, que poſé même le decret par lequel Dieu veut placer une volonté dans telle conjoncture avec tel ſecours, l ne connoît certainement par ſa ſcience de viſion, que cette volonté ſe déterminera effectivement & abſolument de telle maniere, que parce qu'avant de former ce decret, il a connu par ſa ſcience moyenne, que cette volonté ſe déterminera de telle maniere, dans telles circonſtances, lors qu'on lui donnera tel ſecours: Ainſi la certitude avec laquelle Dieu connoît, qu'il arrivera effective-

ctivement & absolument, que Pierre se déterminera de telle maniere ; cette certitude, dis-je, vient de deux chefs. Elle vient de ce que d'un côté Dieu, avant que d'avoir formé aucun decret, sait tout ce que fera la volonté créée dans toutes sortes de conjonctures, lors qu'on lui donnera ces secours ; & d'un autre côté, de ce que Dieu par son decret libre a résolu de placer Pierre dans telle conjoncture, & de lui donner tel secours.

Par raport donc à une détermination actuellement future, Dieu connoît deux choses. Premierement, il connoît qu'il placera Pierre dans telle conjoncture, & qu'il lui donnera tel secours ; & il le connoît dans le decret qu'il forme de lui donner ce secours, & de le placer ainsi. Secondement, il connoît que donnant ce secours à Pierre dans une telle conjoncture, Pierre voudra se déterminer de telle maniere : & il le connoît non préciſément dans le decret de donner ce secours ; car ces secours, selon ce syſtême, ne sont point prédéterminans & efficaces par eux-mêmes. S'ils étoient tels, dés-là que Dieu verroit qu'il veut donner des secours de cette nature, il verroit aussi que la volonté agira infailliblement ; ainsi dans le decret de donner ce secours il verroit l'évenement futur. Mais les secours, selon ce syſtême, sont d'une nature bien

diffe-

fferente, puis qu'avec le même ſecours
ec lequel Pierre agit de telle maniere, un
tre homme ſemblable en toutes choſes à
erre, agira differemment, parce que, ſe-
n ce ſyſtême, il n'y a point de ſecours qui
t la force de faire agir infailliblement par
i-même nôtre volonté. Par conſéquent,
decret de donner ce ſecours ne ſuffit pas
ul pour faire connoître de quelle maniere
volonté ſe déterminera. Il faut donc que
ieu le connoiſſe par un autre moyen que
ır celui d'un decret prédéterminant. Et
eſt cette connoiſſance, par laquelle Dieu
nnoît par un autre moyen que par celui
un decret prédéterminant ce que feront
s créatures dans chaque circonſtance, lors
ı'on leur donnera un ſecours inefficace
ır ſa nature; c'eſt cette connoiſſance, dis-
, qu'on apelle la ſcience moyenne.

II.

Tous les raiſonnemens que nous avons
ortez, ont été dans la vûë de combattre
tte opinion, qu'il eſt aiſé de combattre
ailleurs par l'Ecriture & par les ſaints Pe-
s. Nous avons montré que Dieu ne pou-
it connoître les déterminations de la vo-
nté, ou que dans le néant, ou dans l'être;
ıe ne les connoiſſans point dans le néant,
ne les connoiſſoit ou que dans les êtres
créés,

créés, ou que dans lui-même ; qu'il étoit indigne de Dieu, & impossible en soi-même, que les êtres créés fussent le moyen de la connoissance divine ; que si Dieu connoissoit les êtres en lui-même, il les connoîtroit ou dans son essence, ou dans ses decrets : que l'essence divine ne pouvoit point être non plus le moyen par lequel Dieu connût les déterminations libres des créatures ; que c'étoit donc les decrets ; qu'on ne pouvoit imaginer que deux sortes de decrets, des decrets prédéterminans, ou des decrets non prédéterminans, que les decrets non prédéterminans ne pouvoient point être le moyen pour connoître les déterminations de la volonté ; que par conséquent les decrets prédéterminans étoient l'unique moyen. Tout cela a été démontré ; & par conséquent il est démontré qu'on ne doit point admettre la science moyenne, puis qu'on prétend que le moyen de cette science n'est point le decret prédéterminant.

Il est démontré aussi par le même raisonnement, qu'il ne faut distinguer en Dieu que deux sciences, une science de simple intelligence, & une science de vision. Car les créatures que Dieu connoît, il les connoît, ou comme possibles, ou comme futures. S'il les connoît comme possibles, il les voit dans son essence, & l'on apelle

cette

ette connoissance, la science de simple intelligence : s'il les connoît comme futures, il ne les connoît que dans son decret prédéterminant, & l'on apelle cette connoissance a science de vision. En vain donc voudroit-on admettre une troisiéme espece de science, que la raison condamne d'une maniere si claire, si palpable, & si décisive.

I I.

Il n'y a que le système des Thomistes qui combatte cette espece de science dans tous ses points. Ceux qui n'admettent des secours efficaces que pour les actions saines, & pour l'état de la nature tombée, n'admettent aussi de decrets prédéterminans que pour ces sortes d'actions.

Il est vrai que ce point est le capital, & le plus important ; mais à l'égard des autres points, c'est-à-dire, des actions de l'homme dans l'état d'innocence, & dans cet état-ci à l'égard des actions de peché, ils avoüent qu'il n'y a point d'operation de Dieu prédéterminante, que par conséquent ces decrets, à cet égard, ne sont point prédéterminans, & que Dieu connoît ces sortes de déterminations de la volonté par une autre voye.

Or, s'il les connoît par une autre voye, & que cette voye soit differente de la vi-

de l'essence divine, ce qui paroît si évident par nos raisons ; qu'elle soit differente aussi des decrets, je ne voi pas comment on peut se défendre d'admettre une scienee moyenne. Il y a plus. On ne peut pas même, posé ce système, se dispenser d'admettre une telle science pour un grand nombre d'actions qui ont rapport à la sainteté, je veux dire, toutes les fois qu'il s'agit d'un choix entre deux moyens égaux.

Nous avons parlé du choix des moyens égaux assez au long dans la Section IV. & nous avons montré que la délectation pouvoit bien nous incliner vers la fin derniere, c'est-à-dire, nous porter vers Dieu plûtôt que vers les créatures, qu'elle pouvoit bien nous incliner aussi à l'égard des moyens connus comme inégaux ; mais qu'elle ne pouvoit pas faire la même chose à l'égard des moyens connus comme parfaitement égaux : par exemple, lors qu'on voit une égalité entiere entre une telle bonne œuvre, & une autre bonne œuvre, & qu'il est nécessaire de se déterminer à l'une ou à l'autre.

Or, cela posé, comment Dieu à la faveur de la délectation victorieuse, verra-t-il que je me porterai à telle œuvre plûtôt qu'à telle autre, à assister ce pauvre, plûtôt que cet autre, à visiter ce malade, plûtôt qu'à consoler cet affligé, à prendre un tel parti, plû-

ıtôt qu'un tel autre ? Comment Dieu ver-
-t-il toutes ces differences dans la déle-
ıtion victorieuſe, & dans le decret de la
ınner, puis qu'elle m'incline ſeulement
ırs Dieu, & me fait prendre les moyens
ıvenables pour aller à lui, mais qu'elle me
ſſe dans un équilibre, & une égalité par-
ıte, à l'égard de ces moyens égaux ?

Il eſt pourtant vrai que rien n'eſt plus
mmun que ces ſortes de choix que l'hom-
e eſt obligé de faire dans la vie ſpirituelle.
eſt vrai auſſi qu'un tel choix ne laiſſe pas
ètre important, & quelquefois même dé-
if pour le ſalut. Car ce moyen, comme
l'a dit déja fort au long, qui nous paroît
al, & qui l'eſt vraiment en lui-même,
ıus jettera dans la ſuite dans une route
ıte differente, où nous ſerons expoſez à
s tentations, à des périls, & où en un
ot nous ſuccomberons. L'autre moyen
ıuroit pas eu les mêmes ſuites ; mais dans
tems qu'il étoit queſtion de choiſir entre
s moyens, ils ſe montroient tous deux ſi
aux, que nul homme, à moins qu'il n'eût
é prophete, n'y eût trouvé aucune diffe-
nce.

Poſé donc ce ſyſtême, n'y ayant d'autre
:ours prédéterminant que celui qui opere
nous une ſainte délectation : & cette dé-
ɛtation ne nous faiſant point choiſir infail-
lement un moyen plûtôt que l'autre, lors

qu'ils ſont égaux, Dieu ne connoîtra point nôtre détermination ſur ce point dans ſes decrets prédéterminans. Où les connoîtra-t-il donc?

N'eſt-on pas forcé ou de démentir ce ſyſtême, ou d'admettre une ſcience moyenne?

IV.

Pour ſe garantir d'admettre une ſcience moyenne dans ce ſyſtême, vainement allégueroit-on, que tout ce que Dieu connoît dans les créatures, eſt, ou futur, ou poſſible; que s'il eſt poſſible, il apartient à la ſcience de ſimple intelligence; & que s'il eſt futur, il apartient à la ſcience de viſion.

Pour réfuter cette réponſe, je prens les choſes par un autre biais. Ce qui diſtingue & caracteriſe une ſcience, c'eſt proprement ſon moyen, c'eſt-à-dire ſon objet prochain & immédiat. On l'a expliqué dans le chapitre premier; tout ce qu'on voit par le moyen d'un autre objet, ſe réduit toûjours à la vûë de cet objet.

Or, ſi l'on diſoit que Dieu connoît certaines déterminations futures ailleurs que dans ſon eſſence & dans ſes decrets, il faudroit avoüer qu'il y a trois moyens de la ſcience divine. 1. L'eſſence pour connoître les actions poſſibles. 2. Les decrets pré-

·édéterminans pour connoître certaines
:tions futures, telles que ſont les actions
intes de l'état de nature tombée. 3. Un
oiſiéme moyen pour connoître les autres
ctions. Par conſéquent, outre la ſcience
: ſimple intelligence, qui a pour moyen
eſſence divine, & la ſcience de viſion, qui a
our moyen les decrets prédéterminans, il
udroit admettre une troiſiéme ſcience, qui
iroit pour moyen cette troiſiéme choſe
u'il plaira d'inventer.

Il y auroit donc trois ſortes de ſciences,
ais qu'il y auroit trois moyens. Et qui dit
oyen, dit objet prochain & immédiat : Or
: ſont les objets immédiats & prochains
ui caracteriſent les ſciences.

La même vérité de mathématique, ſi je
tiens d'abord par une démonſtration de
eometrie, enſuite par une démonſtration
Algebre, quoique ce ſoit la même verité,
même objet, parce que je la tiens par des
oyes differentes, elle ſupoſe en moi deux
rtes de ſciences, c'eſt-à-dire, & la Geo-
etrie & l'Algebre.

Au reſte les decrets prédéterminans, étant
e fois rejettez, qu'on cherche & qu'on ſe
nne la torture, jamais on ne trouvera de
oyen par lequel Dieu connoiſſe les dé-
minations futures. Les diviſions que
us avons faites ſont exactes & contradi-
oires : & il me paroît démontré par là,

qu'il n'eſt pas poſſible que les déterminations futures ſoient connuës par d'autre moyen que par les decrets prédéterminans.

CHAPITRE VIII.

De la connoiſſance des futurs conditionnels.

I.

AU ſujet de la ſcience moyenne l'on forme une difficulté touchant la connoiſſance des futurs conditionnels. On apelle futur conditionnel ce qui arriveroit, ſi une certaine condition étoit poſée, mais qui n'arrivera jamais, parce que jamais elle ne le ſera ; par exemple, ce qui eſt dit dans l'Evangile, que les Tyriens & les Sidoniens ſe ſeroient convertis, ſi les miracles que fit Jeſus-Chriſt en preſence des Juifs, avoient été faits en leur preſence.

Touchant ces ſortes de futurs, voici la difficulté que l'on forme. Dans un futur conditionel, il y a, dit-on, trois objets de la ſcience divine : la converſion poſſible, ou la non-converſion poſſible des Tyriens & des Sidoniens : la converſion des Sidoniens future conditionnellement, c'eſt-à-dire, qui arriveroit ſi certains miracles ſe faiſoient devant eux : la converſion des Sidoniens non future abſolument, c'eſt-à-dire, qui n'ar-

n'arrivera jamais, la condition n'étant jamais poſée. Voilà donc trois objets, dont le premier apartient à la ſcience de ſimple intelligence, le dernier à la ſcience de vision ; par conſéquent celui du milieu, c'eſt-à-dire, les futurs conditionnels, doit apartenir, dit-on, à une troiſiéme eſpece de ſcience, qui eſt la ſcience moyenne.

Ce que nous avons déja remarqué coupe le nœud de cette difficulté. Ce ne ſont pas les objets éloignez & médiats qui diſtinguent & qui caracteriſent une ſcience, mais ce ſont les objets prochains & immédiats, c'eſt-à-dire, les moyens. Or, ſelon nôtre ſyſtême, tout ce que Dieu connoît, même à l'égard des futurs conditionnels, il le connoît dans ſon eſſence, ou dans ſes decrets prédéterminans. Ainſi, comme il n'y a en cela que deux moyens, on ne doit point admettre en Dieu une troiſiéme eſpece de ſcience.

Que certaines choſes ſoient futures abſolument, ou qu'elles ne le doivent être que poſé certaines conditions, il eſt certain que jamais elles n'auront d'exiſtence que par un ſecours prédéterminant, qu'elles n'auront par conſéquent de futurition que dans un decret prédéterminant. Les Sidoniens ſe ſeroient convertis, s'ils avoient vû un miracle, mais ils ne ſe ſeroient convertis qu'avec le ſecours d'une grace efficace ; il eſt

donc falu que Dieu eût voulu la leur donner cette grace ; & qu'il eût voulu la leur donner en même-tems qu'il feroit paroître devant eux un miracle.

En cela Dieu ne connoît donc que ſes volontez, que ſes decrets, & que l'ordre qu'il a voulu mettre entre ſes decrets. Il ſe dit à lui-même, s'il eſt permis de le faire parler ainſi, Je ferai telle choſe, ſi je fais telle autre choſe ; je convertirai interieurement les Tyriens, ſi exterieurement je leur fais voir tel miracle. Il en eſt de même de tous les autres futurs conditionnels. Comme toutes choſes dépendent de la prémotion, de quelque côté que vous les enviſagiez, vous trouverez qu'il connoît qu'elles ne ſont poſſibles qu'en lui-même, & qu'elles ne ſeront futures que par ſes decrets prédéterminans. Cette connoiſſance donc des futurs conditionnels ſe réduit à la connoiſſance de ſon eſſence, & à celle de ſes decrets ; & par conſéquent eſt bien differente d'une ſcience moyenne, par laquelle l'on prétendroit que Dieu connoîtroit les futurs conditionnels par un moyen different, comme nous venons de l'expliquer.

I I.

C'en eſt aſſez pour répondre à l'objection propoſée ; mais ſi l'on veut entrer plus

lus avant dans cette maniere, l'on peut emander comment Dieu voit ces sortes e futurs conditionnels, savoir s'il y a ussi en Dieu des decrets conditionnels. Si, ar exemple, Dieu a formé ce decret de oute éternité, Je veux vouloir donner la race efficace pour convertir les Sidoniens, upose que je veüille faire devant eux un mi-acle ; mais je ne veux point faire devant ux ce miracle, je ne veux donc point leur onner la grace de la conversion.

Sans examiner maintenant si l'on peut dmettre de tels decrets conditionnels, il ne paroît qu'il n'est pas nécessaire d'y re-ourir, pour connoître les futurs condition-iels, mais que Dieu peut les connoître par e moyen de ses decrets absolus. Voici com-ment je le conçois.

Quoique tout soit un en Dieu, je di-tingue néanmoins plusieurs decrets, afin e proportionner cette matiere à ma ma-iere de concevoir. Parmi ses decrets, j'en onçois de plus particuliers, qui ne regar-ent que telles conjonctures, & j'en con-ois de plus generaux, qui regardent tou-s les conjonctures semblables. Par exem-le. Dieu a fait le decret de faire continuer n ligne droite le mouvement qui a été don-é une fois au corps : A voilà un decret que apelle particulier. Il a fait aussi un decre-e faire la même chose à l'égard de tout

les corps de la même ſituation : voilà un decret que j'apelle general. De plus Dieu a fait un decret de détourner le corps B. de la ligne ſelon laquelle il ſe remuë, lors qu'en ſon chemin il rencontre un obſtacle. Dieu a fait auſſi un ſemblable decret pour tous les corps.

III.

Or ces decrets peuvent être enviſagez en deux manieres : on peut les enviſager, ou comme ſéparez, ou comme réünis. S'il n'y avoit au monde qu'un ſeul de ces decrets, il arriveroit toute autre choſe qu'il arrive. Le corps A, mis en mouvement, ſuivroit toûjours la même ligne, quoi qu'il rencontrât dans ſon chemin.

De même pour les créatures raiſonnables, Dieu a voulu attacher un mouvement de grace d'un tel degré à un tel miracle ; ce mouvement ſe trouvera être le plus fort dans la volonté des Sidoniens, & il ne le ſera pas dans celle des Juifs, à cauſe de la difference du degré des mauvais mouvemens dans ces deux peuples. A conſidérer ce que le decret d'attacher un tel mouvement de grace à tel miracle eſt capable de faire, l'on voit qu'une telle volonté, qui n'a que tel degré de malice, ſera convertie. Cette converſion eſt renfermée dans ce decret comme dans ſa cauſe. Mais ſi l'on

l'on ajoûte un second decret de ne point faire tel miracle en presence des Sidoniens, on voit que tel effet, c'est-à-dire, la conversion ne se fera point.

Si l'on considére les decrets de Dieu séparément les uns des autres, on voit que toute autre chose seroit arrivée dans le monde, s'il n'y avoit eu que tel ou tels decrets. On voit même qu'il ne faut qu'un decret de plus ou de moins pour changer toute la face de l'Univers; tant ses parties sont unies & dépendantes.

Or, si nous qui sommes si bornez & si foibles, voyons néanmoins l'effet de certains decrets, à les regarder seuls, peut-on douter que Dieu ne le voye, qu'il ne comprenne les combinaisons infinies de tous ses decrets possibles, qu'il ne voye ce que certains decrets, qu'il a formez sur l'Univers, sont capables de faire par eux-mêmes, qu'il n'en connoisse le produit, qu'il ne voye que le decret de continuer les mouvemens en ligne droite feroit telles & telles choses s'il étoit seul, & que par ce moyen il ne connoisse les futurs conditionnels.

En tout cela néanmoins, il n'y a point de decrets, conditionnels, tels que nous les avons décrits plus haut. Les decrets absolus suffisent : mais les decrets absolus considérez l'un sans l'autre, & ensuite combinez

binez l'un avec l'autre, en sorte qu'on en connoisse & en gros & en détail tout l'effet & le produit.

Un joüeur qui médite sur une partie d'échets, & qui combine differentes marches, voit les coups qui arriveront, en faisant marcher une ou plusieurs pieces de telle, ou de telle maniere. Dieu voit les futurs conditionnels dans ses decrets, parce qu'il voit l'effet de chaque decret, & ce qu'il est capable de faire s'il étoit seul. Chacun de ces decrets considéré séparément contient aussi absolument son effet, qu'un arbre bien planté & bien frais au printems, contient absolument le fruit qu'il doit raporter en été, mais qu'il ne raportera point, parce qu'une grêle, ou un autre accident doit l'en empêcher.

Qu'on l'examine bien, il ne sera pas difficile de réduire à la connoissance des decrets absolus celle de ces sortes de futurs conditionnels. Aprés cela je ne veux point disputer du mot : ces decrets absolus en eux-mêmes, peuvent être apelez conditionnels par raport à leur objet ; parce qu'en considérant ces decrets tous seuls, on voit ce qu'ils sont capables de faire, mais ce qu'ils ne font point à cause qu'ils sont unis à un autre decret.

Il y a encore d'autres futurs conditionnels, qu'il est aisé de réduire à des decrets abso-

abſolus : ceux-ci, par exemple, ſi vous obſervez les commandemens, vous aurez la vie éternelle ; ſi vous péchez, vous ſerez puni ; ſi vous faites telles & telles choſes, Dieu fera auſſi pour vous telles choſes ; car au fond ce ſont des decrets abſolus, que ceux par leſquels Dieu veut récompenſer les juſtes, punir les méchans, attacher tels effets à telles & telles choſes.

I V.

Mais de quelque maniere que l'on comprenne ceci, ce qu'il importe de ſavoir, c'eſt que Dieu ne connoît les êtres diſtinguez de lui, que par lui-même ; qu'il eſt indigne de Sa Majeſté ſouveraine d'aller puiſer ailleurs ſes connoiſſances ; qu'en toutes choſes il ſe connoît lui-même, ſon eſſence, ſes decrets, ſes operations, parce que c'eſt lui qui eſt ſa lumiere, & qu'il ne voit rien qu'en lui-même, comme il s'aime lui-même en toutes choſes, parce qu'il eſt la fin de tout, & qu'il aime tout en lui-même ; que par conſéquent Dieu ne connoiſſant les actions libres, les déterminations futures de la volonté créée, que dans ſes decrets & ſes opérations, on doit conclurre, qu'il ne ſe forme aucune action par les créatures qui n'ait été arrêtée de toute éternité dans les decrets prédéterminans, & qui en conſéquence & en execution de ſes decrets, n'at-

n'ait été dans le tems produite avec le secours d'une operation de Dieu efficace & prédéterminante.

SECONDE PARTIE
DE LA SIXIE'ME SECTION.

De la Providence en general.

CHAPITRE I.

Que l'idée de la Providence prouve la prémotion.

I.

C'Est une pensée bien douce & bien flateuse pour l'homme, que celle de se croire si maître de lui-même, que ce soit lui qui détermine Dieu à lui donner son secours, & non point le secours de Dieu qui le détermine. Si d'une part il sait bien que pour agir il a besoin que Dieu lui prête une main secourable, il croit aussi de l'autre, que lorsque Dieu souhaite qu'il agisse d'une certaine maniere, il a besoin que la volonté humaine se détermine d'une maniere favorable aux desseins de sa providence.

Par

Par ce moyen, la dépendance, ce joug ſi dur & ſi onereux à nôtre orgueïl, ceſſe d'être un caractere propre à la créature. On en conçoit pour le moins autant du côté de Dieu que du côté de l'homme. Car comme l'homme dépend du ſecours de Dieu, pour pouvoir faire ſes actions, Dieu à ſon tour dépend de la volonté de l'homme pour accomplir ce qu'il a réſolu de faire par ſon canal, & ſon entremiſe.

Lorſque Dieu forma le deſſein d'élever Saül ſur le trône d'Iſraël, & de le faire proclamer Roi de ce peuple par un conſentement unanime, il avoit beau déclarer ſa volonté par la bouche de ſon Prophete, faire tomber le ſort ſur la Tribu, ſur la famille, ſur la perſonne même de Saül, le faire paroître en preſence du peuple avec un port & une grace qui ne trouvoit point ſon ſemblable dans tout Iſraël, il faloit outre cela que le peuple conſentit à ſe ſoûmettre à ſon empire ; & ce conſentement étoit le capital & le déciſif.

Or, je ſupoſe que ce peuple dur & orgueïlleux fut dés ce tems-là entêté de l'opinion qui ſouſtrait l'homme à une operation prédéterminante, & qui ne reconnoît point en Dieu un pouvoir ſouverain de déterminer le cœur des hommes par une force toute puiſſante ; ſi ce peuple entier dans cette penſée, exprés pour contredire le deſſein

de

de Dieu, eût fait comme firent certains enfans de Bélial, qui n'étoient point du nombre de ceux dont Dieu avoit touché le cœur ; si ce peuple donc se fut déterminé à ne point donner son suffrage à Saül, & à s'opposer à sa proclamation, n'est-il pas visible que le dessein de Dieu eût demeuré sans effet ; que par conséquent on doit conclure, que Dieu eût besoin, pour accomplir cet ordre de sa providence, de la détermination de ce peuple.

Ce que je dis d'un peuple entier, c'est-à-dire, d'un million de volontez qui dûrent conspirer d'un commun accord pour donner l'efficace & le succez au dessein de Dieu touchant le choix de Saül, se doit étendre à toutes sortes d'événemens, à chaque volonté, à chaque détermination même prise en particulier.

Jesus-Christ voulant commencer à accomplir ses hauts desseins sur l'établissement de son Eglise, passe le long du lac de Tiberiade ; il jette les yeux sur Simon Pierre, il l'apelle : mais à moins que Pierre ne réponde, cette vocation demeurera sans effet : il lui donne un secours non prédéterminant, ou plûtôt ce secours étoit déja entre les mains de Pierre, peut-être jamais n'avoit-il cessé d'être avec lui ; mais à moins que Pierre ne détermine ce secours, il restera toûjours comme auparavant, oisif & sans ac-

tion.

tion. C'eſt donc de la volonté de Pierre que dépend le ſuccez de cette importante vocation. C'eſt ſa détermination propre qui donne le branle & l'efficace ; c'eſt par elle que le deſſein de Jeſus-Chriſt va réüſſir ; c'eſt à elle que Jeſus-Chriſt même ſera redevable de l'effet, puiſque c'eſt elle, & non le ſecours divin qui détermine.

Ainſi ce grand deſſein de la Providence, d'édifier ſon Egliſe ſur la Pierre, de raſſembler toutes ſes oüailles ſous un ſeul Paſteur, de réünir ſes membres ſous un ſeul Chef viſible ; ce grand deſſein, qu'on le ſuive de de degrés en degrés, il ſe réduit en dernier reſſort à la volonté humaine, il dépend d'elle, il tient d'elle ſon ſuccez & ſon efficace.

Car l'union & la paix qui régnent dans la maiſon du Seigneur eſt fondée ſur la correſpondance des membres avec leur chef. L'établiſſement de ce chef dépend de la vocation de ſaint Pierre, le ſuccez de la vocation de ſaint Pierre dépend de ſa volonté ; mais encore pourquoi ſaint Pierre a-t-il bien voulu répondre à la vocation divine ? Selon le ſyſtême de la grace efficace, il faut remonter plus haut ; il l'a voulu, parce que le Pere celeſte, par le pouvoir ſuprême qu'il a ſur les cœurs, lui a fait operer ce conſentement & cette volonté ; au lieu que ſelon le ſyſtême des ſecours non prédéterminans, pourquoi ſaint Pierre a-t-il voulu répondre

à la vocation de Jesus-Christ, & se déterminer avec tel secours ? Il l'a voulu, parce qu'il l'a voulu ainsi ; tout se termine à la volonté humaine. Elle n'a point d'autre premiere cause d'elle-même, qu'elle même, & c'est d'elle par conséquent, que les desseins de la Providence dépendent pour recevoir leur succez.

I I.

Prenons garde de nous abuser sur ce point, la mépriſe est terrible. Par cette voye, non-seulement on fait dépendre la providence divine de la volonté créée, mais on anéantit même l'idée de la providence, ou plûtôt on l'enleve à la Divinité pour la transporter à la créature. L'idée de la providence, j'en apelle ici au sentiment commun de tous les hommes, l'idée, dis-je, de la providence nous represente un être qui, au milieu de ce vaste Univers, dispose, gouverne, arrange, régle tous les évenemens, place chaque créature dans son rang & son ordre, donne à chacune sa mesure, son dégré, sa proportion, les régit toutes par une operation aussi douce, que puissante, opere dans les hommes & par les hommes tout ce qu'il lui plaît, quand il lui plaît, en la maniere qu'il lui plaît, n'est jamais arrêté dans ses desseins, c'est-à-dire, ses

ſes volontez efficaces par l'opoſition & la dureté des cœurs, parce qu'il a en main une autorité toute puiſſante pour les incliner de quelque côté qu'il veut, conduit enfin & chaque créature en particulier, & toutes en general, à leur fin, & les réünit pour compoſer ce grand tout, dont il a formé le deſſein dans la profondeur de ſes conſeils.

Cette idée de la providence ſur les créatures ne peut ſubſiſter ſans un raport, une ſuite, une correſpondance d'actions entre Dieu & les créatures. Dieu agit & la créature agit auſſi. Mais pour établir une correſpondance & une union entre les actions de ces cauſes, il faut que l'une détermine & l'autre coopere, que l'une ordonne & l'autre execute.

Le gouvernement des créatures peut être comparé à la manœuvre d'un vaiſſeau. Il ſe fait dans un vaiſſeau grand nombre d'actions & de mouvemens, chaque perſonne a ſa fonction, & agit ſelon ſon ordre. C'eſt le Pilote qui ordonne & qui détermine ces mouvemens : les autres executent & cooperent. De la correſpondance & de l'union de ces différentes opérations réſulte la ſubordination dans les fonctions ; & cette ſubordination ſe tient du côté de l'inferieur, c'eſt-à-dire, de celui qui execute & coopere, & non pas de celui qui ordonne & qui détermine.

Il ne s'agit donc que d'examiner laquelle de ces deux actions convient à l'idée de la providence, s'il lui apartient d'ordonner & de déterminer, ou seulement de cooperer & d'executer.

Mais y a-t-il à balancer sur ce point ? N'est-il pas visible que c'est anéantir la providence, que de lui ôter le commandement & la détermination ; qu'il est indigne de la majesté de Dieu de ne lui donner que l'operation la plus basse & la plus rampante, & lui enlever ce qu'il y a de plus noble, de plus grand, de plus distingué, que ce n'est même que parce que Dieu ordonne & détermine, qu'on montre qu'il y a un Dieu qui gouverne l'Univers, qui y préside, & qui y exerce un empire invisible ; qu'en un mot c'est renverser l'ordre, & ôter à Dieu même la providence & le gouvernement, que de placer la subordination du côté de Dieu, & parmi les differentes fonctions, parmi les actions differentes de Dieu & de la créature touchant l'administration de l'Univers, de n'attribuer à Dieu que celles qui sont inferieures & subordonnées.

Or n'est-ce pas ce qui suit du système des secours non prédéterminans ? Comment ce titre auguste de gouvernement pouroit-il convenir à la Divinité ? Qu'il lui convienne sur les créatures corporelles, à la bonne heure ; mais ce n'est là que la plus vile por-

tion

tion de l'Univers, & ce n'est pas aussi dequoi il s'agit. Il s'agit du monde spirituel, & de la république des esprits, & je fais sur cela le raisonnement suivant.

Il ne peut y avoir de providence sur les esprits qu'il n'y ait une correspondance & un raport mutuel entre l'action de Dieu, & l'action de ces esprits. Pour établir cette relation réciproque, il faut ou que ce soit Dieu qui détermine & qui ordonne en premier, & que les esprits créés executent & cooperent; ou que ce soit Dieu qui coopere & qui execute, & que les esprits créés déterminent en premier. Et ceci doit s'étendre à toutes les actions qui se font par les créatures spirituelles en tout état, & en toute situation.

Or, posé le systême des secours non prédéterminans, il est clair que ce n'est point le secours de Dieu qui détermine en premier, mais seulement qui coopere & qui fait avec la créature tout ce que la créature s'est déterminé à faire; c'est la créature qui tient le gouvernail, & Dieu ne fait que la seconder. Donc, posé ce systême, la part qui conviendroit à Dieu dans les actions des esprits, seroit celle d'executer & de cooperer; au lieu que celle des créatures seroit de déterminer & d'ordonner en premier.

Or, l'idée de providence est celle d'un être qui ordonne & qui détermine en premier,

mier, & non pas celle d'un être qui ne fait qu'agir en second, que cooperer & qu'executer.

Donc, posé ce systême, il s'ensuit qu'on enleve à la Divinité, dans le gouvernement des esprits, le titre auguste de providence, & ce qui est étrange, qu'on le lui enleve pour le transporter aux créatures.

III.

En conséquence de ce raisonnement, j'en forme un second pour prouver la prémotion physique.

Dans la conduite des créatures spirituelles, en quelqu'état & quelque situation qu'on les concoive, la part que l'on doit attribuer à Dieu, est celle de déterminer & d'ordonner, & non point seulement de cooperer & d'executer. Sans cela même on ne concevroit pas sur quel fondement on pourroit dire que Dieu gouverne ce genre de créatures ; car c'est ce qui est renfermé dans l'idée de gouvernement.

Or s'il apartient à Dieu de déterminer & d'ordonner, dans la conduite des créatures spirituelles en tout état & en toute situation, on ne peut se dispenser d'admettre la prémotion physique.

Car on ne peut déterminer, ordonner, incliner les esprits vers un côté plûtôt que vers

ers l'autre, que par deux manieres : ou 'une maniere physique, ou d'une maniere norale.

Or la détermination morale ne suffit pas. Car dans l'état des Anges voyageurs & de l'homme innocent la motion morale ne déterminoit pas ; elle étoit égale pour une action ou pour un autre, comme on l'a expliqué. Mais indépendamment même de ce qui a été prouvé touchant la motion morale de l'état d'innocence, on peut montrer encore par un autre endroit, que la détermination morale ne suffit point.

Comme le gouvernement de la providence s'étend non seulement à tous les états, mais encore à toutes les actions, cette détermination morale devroit convenir à tout. Or c'est ce qu'il n'est pas possible de dire, quelque système que l'on tienne. Car je demande quel est cet attrait moral qui a poussé infailliblement Adam & les Anges à pecher ? Etoit-ce un attrait interieur, ou exterieur, c'est-à-dire, étoit-ce une tentation née du fond de l'être même, ou qui vint d'un être étranger ? On ne peut point recourir à un attrait exterieur. A la bonne heure qu'Adam ait été tenté par Eve, Eve par le démon, le démon lui-même qui a tenté Eve, par un autre Ange prévaricateur, il faudra toûjours revenir au premier qui aura peché sans aucun attrait exterieur.

S'il

S'il a donc été déterminé, excité, poussé à pecher par un attrait moral, ç'a été par un attrait interieur. Or qui pouroit soûtenir que dans l'état d'innocence, il y ait eu des tentations & des attraits interieurs pour le peché ?

S'il n'y avoit donc point d'autre détermination que la détermination morale, comme cette détermination n'a point de lieu, ni pour les Anges voyageurs, ni pour l'homme innocent, il n'y auroit point eu pour eux de détermination de la part de Dieu, point de gouvernement ; par conséquent point de providence.

Mais comme la providence est commune pour tous les états & pour toutes les actions des hommes, que le gouvernement divin, la détermination s'étend à tout, il s'ensuit que si la détermination morale ne peut point avoir lieu, il faut admettre une détermination physique, c'est-à-dire la prémotion par laquelle Dieu dispose, conduit, gouverne les esprits, dans toutes leurs actions ; ensorte qu'ils ne font que ce que Dieu a résolu dans ses decrets, & qu'ils agissent en tout avec dépendance de la providence divine.

IV.

Suivant le système des secours congrus, on

On pouroit répondre que Dieu de toute éternité a vû à quoi les créatures ſe détermineroient, ſi elles étoient placées en telles ou telles circonſtances avec tel ſecours inefficace par lui-même. Que ſur cela il a fait ſon plan, & qu'il a réſolu de les mettre en telle circonſtance plûtôt qu'en telle autre, pour accomplir ſes deſſeins, & que par là c'eſt lui qui détermine.

Cette réponſe ne ſatisfait pas à la difficulté. 1. On a démontré qu'il étoit impoſſible que Dieu connût les déterminations futures de la volonté ailleurs que dans ſes decrets prédéterminans. 2. Quand même Dieu les verroit, il verroit que la créature ſe détermineroit à telle choſe, en telle ou telle circonſtance; mais il ne verroit pas qu'elle s'y détermineroit parce qu'elle y eſt dirigée & déterminée par l'action de la providence. Mais il verroit qu'elle s'y détermine, parce qu'elle ſe détermine & ſe dirige elle-même en premier. Il eſt vrai qu'entre pluſieurs déterminations que Dieu voit que la créature ſe donneroit, ſi elle étoit placée en telle ou telle circonſtance, Dieu choiſit, & qu'il la place dans une de ces circonſtances, & non dans les autres. Mais voyons ſi de placer ainſi la créature, ç'en eſt aſſez pour remplir l'idée d'un être qui la dirige, qui la gouverne; car il n'y a point

de providence ſans gouvernement ; ce ſont des idées qui ſe réüniſſent.

Pour éclaircir la matiere, ſervons-nous de quelque exemple. Un courtiſan habile & qui connoît les allures d'une cour, ſait auſſi obſerver les momens, ménager les circonſtances, & placer le Prince dans une conjoncture favorable, pour obtenir de lui ce qu'il lui demande. Dira-t-on que c'eſt le Courtiſan qui gouverne, ou le Prince ? Un homme de mer qui ſait qu'il convient de faire une telle manœuvre, ou de prendre une certaine route préférablement à une autre, s'il craint que le Pilote ne donne pas dans ſa vûë, ne tâche-t-il pas de le mettre dans une circonſtance favorable, où il puiſſe goûter ce conſeil ? Le Pilote ceſſe-t-il pour cela de gouverner le vaiſſeau ?

Diſtinguons les fonctions : autre choſe eſt de gouverner ; autre choſe de faire enſorte que celûi qui gouverne, ſuive nôtre deſſein, & de le placer pour cela dans des circonſtances favorables. Si Dieu ne fait que le dernier, il n'en fait point aſſez pour dire qu'il gouverne puis qu'il paroît par les exemples alléguez, qu'on peut placer dans telle ou telle circonſtance favorable à nos deſſeins ſans gouverner ; & qu'en plaçant la perſonne qui gouverne dans telle circonſtance, où l'on voit qu'elle agira de telle maniere, l'on ne ſait pas que cette perſonne ceſſe de gouverner,

ner, mais qu'on ſait ſeulement qu'elle gouverne d'une maniere qui nous eſt convenable.

Le gouvernement renferme dans ſon idée une direction. Celui qui gouverne dirige celui qu'il veut gouverner, & fait en ſorte qu'il agiſſe d'une maniere conforme à ſes deſſeins. Mais il faut diſtinguer deux ſortes de directions, une direction d'autorité, & une direction de fineſſe ; ſi l'on peut néanmoins donner le nom de direction, à ce qui ſe fait par fineſſe.

Un inferieur, ſans ceſſer d'être inferieur, ne laiſſe pas de faire en ſorte que celui qui gouverne faſſe ce qu'il deſire ; mais il ne le fait point par puiſſance & par autorité, il le fait par fineſſe. Et comment le fait-il par fineſſe, ſi ce n'eſt en plaçant celui qui gouverne dans des circonſtances favorables? La fineſſe eſt le caractere des inferieurs, auſſi renferme-t-elle toûjours je ne ſai quoi de petit & de bas : & ſi la fineſſe eſt un gouvernement & une direction, c'eſt le gouvernement d'un maître-valet, tel à peu prés qu'on les dépeint dans les pieces de Térence ; mais ſelon l'idée véritable & ſérieuſe du gouvernement & de la providence, ſon caractere eſt celui d'une direction d'autorité & de puiſſance.

Le ſouverain qui gouverne, lors qu'il agit en ſouverain, fait agir ſes inferieurs

comme il le veut, mais il le fait d'autorité, il commande, il aplique, il interpoſe ſa puiſſance pour les déterminer. Les inferieurs qui obéïſſent, ne ſe portent à vouloir agir d'une telle maniere, que parce qu'ils y ſont excitez & déterminez par le Prince; ils agiſſent par déférence pour lui, ils agiſſent par l'impreſſion qu'il leur donne, ils agiſſent en conſéquence de ſa détermination; c'eſt lui qui fait qu'ils ſe déterminent, c'eſt lui qui donne le mouvement.

Il eſt vrai qu'un Prince mortel ne peut déterminer les hommes à vouloir telle ou telle choſe, que d'une maniere morale, & que les hommes qui ſe laiſſent gouverner par un homme, & qui font ce qu'il lui plaît, n'y ſont conduits que par le reſpect qu'ils ont pour une autorité qui vient d'en haut. Auſſi arrive-t-il quelquefois, que des hommes rebelles réſiſtent à cette raiſon, & ſe ſouſtrayent au gouvernement Civil. Mais ſans entrer dans toutes les differences qu'il y a entre le gouvernement de Dieu, & celui d'un homme, ce qu'il eſt néceſſaire de remarquer ici, c'eſt que l'idée du gouvernement renferme donc une direction d'autorité & de puiſſance, une aplication, une détermination, quelle qu'elle ſoit, c'eſt-à-dire, ou morale, ou phyſique; que ce n'eſt point aſſez par conſéquent, pour ſauver l'idée du gouvernement, de faire en ſorte qu'un

qu'un homme veuille agir de telle maniere; parce qu'on a eu soin de le placer dans telles circonstances ; mais qu'il faut que cet homme veuille agir ainsi en conséquence de la détermination de celui qui gouverne, que l'action & la détermination de l'inferieur soit un effet & une suite de la détermination du Prince, qu'en un mot celui qui gouverne fasse de quelque maniere que ce soit, que l'inferieur se détermine.

Ce n'est donc point assez, afin que Dieu gouverne toutes les intelligences, qu'il les place dans les circonstances où il prévoit qu'elles voudront telles & telles choses, il faut encore qu'il y ait une opération de la part de Dieu qui fasse qu'elles se déterminent.

Or, comme nous venons de le dire, l'on ne conçoit que deux sortes de déterminations, & d'operations capables de faire qu'une intelligence se détermine, l'une physique, & l'autre morale. On a montré que la morale ne suffiroit pas ; ainsi la physique est nécessaire : & malgré le détour du Congruisme, nôtre argument subsiste dans toute sa force.

V.

Pour refuter encore cette réponse du Congruisme, j'ajoûte une seconde raison qui

me fait achever cette matiere par où je l'avois commencée.

Si Dieu, pour faire agir la créature d'une maniere convenable à ſes deſſeins, ne fait que lui preſenter certains attraits, & choiſir les circonſtances favorables, où il voit qu'elle ſe déterminera heureuſement, il faut convenir que le ſuccez des deſſeins de Dieu dépend de la détermination de la créature, & que lors qu'elle aura bien voulu ſe déterminer, il faudra que Dieu lui en ait obligation. Selon ce ſyſtême tous ces attraits, toutes ces circonſtances heureuſes, tout l'amas & l'apareil des ſecours congrus; tout cela, dis-je, eſt diſtingué de la détermination de la volonté, les attraits invitent la volonté à ſe déterminer, le concours concomitant l'attend, bien loin de faire qu'elle ſe détermine.

La détermination donc eſt le propre de la volonté. Or, c'eſt de la détermination que tout dépend. Les deſſeins de Dieu ſur les hommes, tout ce que la Providence veut operer par leur entremiſe ne peut s'accomplir, à moins qu'ils ne ſe déterminent à le vouloir, & ne réüſſit que parce qu'ils ſe déterminent. Ainſi quoique Dieu procure des attraits, quoiqu'il place dans d'heureuſes circonſtances, il eſt toûjours redevable à la créature du ſuccés de tous les deſſeins qui dépendent de ſa volonté.

Le

Le courtiſan le plus politique, & le plus naître de l'eſprit de ſon Prince, ne dépend-l pas toûjours de lui, pour en obtenir les aveurs qu'il lui demande ? Et ne doit-il pas ui en ſavoir gré lors qu'elles ſont obtenuës? Ce courtiſan néanmoins n'a manqué ni l'habileté pour choiſir les circonſtances où e Prince ſeroit d'humeur à ſe rendre favo-able, ni de pouvoir pour lui ménager cer-ains attraits. Mais outre ces attraits & es circonſtances, il faloit que la volonté du Prince ſe déterminât & conſentit ; & c'eſt ur ce titre qu'eſt fondée la dépendance & 'obligation du courtiſan envers ſon Prince. Or, comme dans le ſyſtême des ſecours congrus, quelque attrait & quelque cir-conſtance qu'on ſupoſe, il n'y a nul incon-vénient que la volonté forme cette déter-mination, ou une autre toute opoſée ; & comme c'eſt cette détermination qui donne e mouvement à tout le reſte, n'eſt-il pas vident que ſi cela étoit ainſi, Dieu même lépendroit de la volonté créée, pour faire éüſſir les deſſeins de ſa providence ?

Tel eſt le ſort des ſyſtêmes, qui en flat-ant l'idée que l'homme corrompu a con-û de ſes forces & de ſon pouvoir, limi-ent & diminuent la puiſſance & l'empire e l'opération de Dieu ſur nous. Pour peu u'on affranchiſſe & qu'on donne de relief la créature, l'on eſt forcé de dégrader &

d'avilir la majesté de Dieu même, & de lui enlever des titres & des qualitez incommunicables. Car de bonne foi est-ce penser dignement de la majesté de l'être souverain ; est-ce avoir une idée assez haute de la divine Providence ; est-ce donner à Dieu le caractere qu'il doit porter au milieu de l'immense région des esprits, que de le réduire à ne s'interesser dans leur conduite, que pour en être le froid spectateur, & tenir un concours qui soit toûjours disposé à leur ordre ; que d'attribuer au Tout-puissant une basse politique, pleine d'artifices & de finesse, qui mette en œuvre les stratagemes, qui profite des heureux momens, qui saisisse l'occasion, & qui attende enfin de la volonté créée le succez de ses entrepri-ses ?

Que les créatures joüent bien un autre rôle, selon ces systêmes, & qu'on leur fait soûtenir un bien plus grand personnage ! Tout ce qu'il y a d'autorité, de noblesse & d'empire se tient de leur part. Ce sont elles qui déterminent, qui ordonnent, qui gouvernent ; Dieu même, s'il veut réüssir dans ses conseils, a besoin que leur volonté, cette puissance si fiere & absoluë, veuille bien se déterminer en premier à y préter la main. Les grands coups de la Providence se terminent enfin à la volonté créée ; & ce qu'on ne répete tant de fois qu'avec

une

ne nouvelle peine, Dieu même dans ses
pérations est subordonné aux créatures,
: sa Providence assujettie à une indigne
épendance.

CHAPITRE III.

De la Providence en général, par raport à la fin & à ses moyens.

I.

COmme il n'est point de question qui nous touche de plus prés, & qui ait une aison plus intime avec la grace que celle de Providence, je croi qu'il ne faut point se orner à cette premiere considération, qui outefois pouroit suffire.

En poussant plus avant la discussion de ette matiere, peut-être découvrira-t-on de ouvelles preuves de l'efficace des secours e Dieu ; au moins se mettra-t-on en état e prévenir les difficultez dont on pouroit obscurcir, & de ne point donner dans de ausses idées sur un point si important & si apital.

Qui dit Providence, selon l'idée commue, dit une fin, des moyens, & un raport ene l'un & l'autre ; aussi la Providence est-lle définie, *Ordo mediorum ad finem.*

Mais pour ne point prendre le change

sur cette fin & ces moyens, reprenons les choses de plus haut, & partageons cette matiere, de crainte que sa longueur démesurée ne nous expose à la confusion.

II.

La premiere question qui se presente sur cette matiere, est d'examiner pourquoi Dieu a crée l'Univers, & quelle fin il a pû avoir dans la construction de ce grand ouvrage.

Cette question ne peut être éclaircie sans avoir des idées justes sur ce que c'est qu'aimer & vouloir une chose comme une fin, ou l'aimer & la vouloir comme un moyen.

1. C'est un principe constant, que tout ce qu'on veut & qu'on aime, on l'aime comme l'une de ces deux choses, c'est-à-dire, ou comme une fin, ou comme un moyen.

2. Il y a une fin prochaine & une fin derniere. Par exemple on veut entreprendre un voyage pour aller chercher un remede; mais ce remede, on ne le veut prendre que pour la santé; ce remede est une fin prochaine du voyage, mais il est un moyen pour la santé. A parler philosophiquement, ces sortes de fins doivent être rangées au nombre des moyens; mais on doit reconnoître que dans les moyens, il y a une succession & une subordination qu'on

va

va à l'un par l'autre ; qu'il ſe fait une chaîne de moyens qui tendent toûjours à la fin ; qu'il n'y a que l'objet auquel tous les moyens ſe réduiſent qui ſoit aimé comme une fin, & que tout le reſte eſt aîmé comme moyen.

3. Ce qu'on aime comme un moyen, on l'aime par l'amour même de la fin : au lieu que ce qu'on aime comme une fin, on ne l'aime point par l'amour d'une autre choſe ; on l'aime pour lui-même ; on l'aime par un amour particulier. On aime les remedes pour la ſanté ; ainſi on ne les aime que par l'amour qu'on a pour la ſanté : mais on aime la ſanté (ſupoſé que par un mauvais amour on l'aime comme ſa fin, ſans la raporter à Dieu) on aime, dis-je, la ſanté pour elle-même ; on aime la ſanté par l'amour de la ſanté, & non par un autre amour ; on l'aime par un amour particulier.

On a expliqué cette matiere avec plus d'étenduë dans la Section IV. & il eſt néceſſaire d'en rapeller le ſouvenir.

III.

Ces principes poſez, voici une vérité que je mets en avant. Dieu eſt ſa fin à lui-même ; tout ce qu'il veut, tout ce qu'il fait, il le raporte à cette fin.

La cauſe finale & la cauſe efficiente ont entr'elles un raport réciproque. Comme Dieu eſt le principe & l'auteur de toutes les créatures, il doit auſſi être la fin à laquelle doivent tendre les créatures. Mais comme Dieu n'a point de principe, qu'il eſt par lui-même, qu'il eſt par eſſence ; il n'a point d'autre fin que lui-même ; il eſt le terme, il eſt le centre de toutes ſes volontez & de ſon amour.

S'il aimoit quelque choſe hors de lui comme ſa fin, il ſe dégraderoit, il ſe ſoumettroit à un être étranger. Car c'eſt ſe ſoumettre à un être que de l'aimer comme ſa fin. Il s'érigeroit une autre Divinité, & il ſe feroit un Dieu à lui-même. Mais il eſt inutile de prouver une vérité ſi évidente & ſi inconteſtable. Elle peut bien ſervir de principe à une démonſtration.

I V.

De cette premiere vérité j'en tire une ſeconde. Dieu ne s'eſt point déterminé à vouloir créer le monde, parce qu'il a aimé l'éxiſtence du monde, ou de quelque choſe qui eſt dans le monde comme ſa fin.

Cette ſeconde vérité n'eſt qu'une conſéquence de la premiere. Rien de ce qui eſt hors de Dieu, n'eſt la fin de Dieu : il eſt ſa fin à lui-même : donc il ne s'eſt point déterminé

à

créer aucun de ſes ouvrages, parce qu'il es a aimez comme ſa fin.

En effet, on ne peut point dire que Dieu, n créant le monde, ait joüi d'une fin dont n'auroit point joüi s'il ne l'avoit point réé. Si cela étoit ainſi, Dieu en créant le nonde auroit eu un degré de perfection de lus, un degré de bonheur de plus, ce qui ſt également inſenſé & impie. Par conſéquent on ne peut point avancer, que Dieu e ſoit déterminé à créer le monde, parce u'il a voulu comme ſa fin l'exiſtence du nonde, ou l'exiſtence de quelque choſe de e qui eſt dans le monde.

V.

Une troiſiéme verité ſuit de ces deux preieres, & n'en eſt que l'aplication. La loire qui revient à Dieu de la création du nonde, la gloire que Dieu reçoit de ſes réatures, la gloire qu'il reçoit de Jeſus-hriſt même, cette gloire n'eſt pas ce que Dieu a aimé comme ſa fin dans la conſtruction de ſon ouvrage, & ce n'eſt pas ce qui déterminé la volonté de Dieu à créer l'Uivers.

Tout ce que les créatures peuvent rendre à Dieu étant hors de Dieu même, tout e que Dieu n'auroit point eu, ſi les créatures n'euſſent point exiſté, ne peut être la fin

que

que Dieu a recherchée, & qui l'a déterminé à créer le monde.

En effet, ce qui reviendroit à Dieu de la conſtruction de ſon ouvrage, ou c'eſt Dieu même qui ſe le donneroit à l'occaſion de la création du monde, ou ce ſont les créatures mêmes qui le donneroient à Dieu : Or, l'un n'eſt pas moins inſoûtenable que l'autre.

Premierement, de dire que Dieu ſe donne à lui-même une gloire, parce qu'il a créé le monde, que cette gloire qu'il ſe donne à cette occaſion, ſoit la fin qu'il s'eſt propoſée, & qui l'a déterminé à créer, ce ſeroit un paradoxe des plus abſurdes, & des plus intolerables. Quoi ! Dieu auroit donc eu quelque choſe de moins, quelque choſe qu'il auroit manqué à ſe donner, s'il n'avoit point créé ce monde, il auroit donc été moins Dieu, moins parfait, moins plein d'amour, de joüiſſance, de bonheur & de gloire ?

Secondement, ce ſeroit un ſemblable excez de dire, que la gloire que les créatures, que Jeſus-Chriſt même rend à Dieu, eſt la fin qui a déterminé Dieu à créer le monde.

Ou cette gloire qui ſeroit la fin de Dieu, eſt un être ou un néant. Le néant ne peut être ni l'objet des complaiſances divines, ni la fin qui le détermine à créer. Si c'eſt un être, ou c'eſt un être qui ſort des créatures, & qui vient s'unir à la ſubſtance de Dieu; ou c'eſt un être qui demeure hors de Dieu & dans les créatures. On

On ne peut point dire le premier ; ce ſeroit une impieté groſſiere de prétendre que les créatures ajoûtent quelques degrez d'être à l'eſſence divine, qui en eſt le comble & la plénitude.

On ne peut point nonplus dire le ſecond. Si cet être demeure hors de Dieu, s'il eſt dans la créature même, la créature ſeroit donc la fin de Dieu même, ce qu'on a montré être ſouverainement opoſé à la ſainteté & la majeſté de Dieu. Par conſéquent, la gloire qu'on ſupoſe revenir à Dieu de la conſtruction de ſes ouvrages, n'eſt point la fin qui a déterminé Dieu a créer le monde. Si donc il eſt vrai que Dieu en créant le monde, agit pour ſa gloire, comme l'on n'en peut douter, il faut que ce ſoit dans un autre ſens que celui que nous venons de combattre.

VI.

Mais levons l'équivoque. Le mot de gloire eſt un grand mot qui pouroit ébloüir & faire prendre le change, faute d'être ſuffiamment entendu. Saint Thomas 2. 2. *q.* 03. *a.* 1. explique ce que ſignifient les mots de *gloire*, d'*honneur*, de *loüange*, & la notion qu'il en donne eſt reçûë de tout le monde. *Gloria eſt clara cum laude notitia. Honor teſtificationem quandam importat de excel-*

cellentia alicujus. La loüange eſt renfermée dans l'honneur, & elle n'en differe, ſelon ſaint Thomas, ſinon en ce que 1. la loüange ſe fait ſeulement par des paroles, au lieu que l'honneur ſe rend par toutes ſortes de ſignes ; 2. que la loüange eſt le témoignage de quelque bonne qualité de la perſonne ; au lieu que l'honneur & le témoignage de l'excélence de la perſonne même. Saint Thomas ajoûte, *Gloria autem eſt effectus honoris & laudis, quia ex hoc quod teſtificamur de bonitate alicujus, clareſcit bonitas ejus in notitiâ plurimorum.*

Il eſt évident par cette autorité, que ſelon les notions communes, l'honneur & la gloire n'eſt autre choſe que la connoiſſance & le témoignage de l'excélence & de la perfection d'un être : apliquons ceci à la matiere preſente.

L'excélence de Dieu ne peut être connuë, ou que de Dieu même, ou que des créatures. Si donc Dieu avoit été déterminé à créer le monde, plûtôt qu'à ne le pas créer par l'amour de ſa gloire, comme par ſa fin, en ſubſtituant la définition à la place du défini, l'on trouveroit que Dieu a été déterminé à créer le monde plûtôt qu'à ne le pas créer, ou par l'amour qu'il a eu de connoître ſon excélence, ou par l'amour qu'il a eu que ſon excélence fût connuë des créatures. Or, l'un & l'autre ne ſe peut ſoûtenir.

1. On

1. On ne peut pas dire que la fin qui a déterminé Dieu à créer le monde, plûtôt qu'à ne le pas créer, ç'ait été le desir qu'il ait eu que les créatures rendissent témoignage à son excélence & à sa perfection souveraine. Car ce seroit avoir des pensées bien indignes de Dieu ; de s'imaginer que semblable aux hommes orgueilleux, sensibles aux honneurs & aux loüanges, il s'estime en quelque sorte plus heureux, lorsque sa grandeur est connuë des créatures ; qu'il lui en revienne une impression de plaisir ; qu'en un mot il le desire, qu'il l'aime comme sa fin, & que pour parvenir à cette fin, il ait créé le monde. Quoi donc, s'il n'eût point créé, un tel desir eût-il été frustré ? Eût-il été privé de cette satisfaction ? Eût-il manqué d'arriver à sa fin ? Le monde lui étoit donc nécessaire, il en avoit besoin, il ne pouvoit se passer de le créer, sans qu'il manquât quelque chose à son bonheur ?

Aprés tout la connoissance que les créatures peuvent avoir de l'excélence & de la perfection de Dieu, le culte qu'elles lui rendent, l'amour qu'elles ont pour lui, (car c'est dans la connoissance & l'amour que ce culte consiste, *Hoc colitur quod diligitur*, dit saint Augustin) tout cela, dis-je, est hors de Dieu, & Dieu ne l'auroit point eu s'il n'avoit créé. Or tout ce qui est hors de Dieu, tout ce que Dieu n'auroit point eu s'il n'a-

n'avoit créé, ne peut être la fin de Dieu, comme on l'a montré.

2. On ne peut pas dire que Dieu ait été déterminé à créer le monde par l'amour qu'il a eu de connoître son excélence.

Car en premer lieu, il la connoît indépendamment de la création du monde. L'être des êtres, l'être souverainement infini, n'a pas besoin des êtres bornez, des êtres qu'il produit, ni pour connoître sa perfection souveraine, ni pour l'avoir. Il n'a pas besoin de faire l'essai de ses forces, l'essai de sa misericorde, de sa bonté, de ses vengeances, pour se dire à lui-même qu'il est juste, misericordieux, bon, Tout-puissant. En second lieu, il s'ensuivroit delà, que l'existence du monde seroit absolument nécessaire, que Dieu n'auroit pû se dispenser de le créer, puisque sans celà il auroit été privé de la connoissance de sa propre excélence, que son intelligence & ses perfections dépendroient des créatures, qu'il auroit besoin d'elles, comme si tout seul & par lui-même il n'étoit pas l'être des êtres.

J'insiste long-tems sur ce point, non pas que je croye qu'il y ait personne qui ait pensé le contraire; mais parce qu'il est important de bien débroüiller ses idées, & de s'assurer pleinement de certaines véritez qui sont fondamentales.

CHA-

CHAPITRE III.

Suite de la même matiere. De la fin de la Providence divine dans la création de l'Univers.

I.

Dieu n'a point créé le monde parce qu'il a voulu & aimé l'existence du monde comme sa fin, il faut donc qu'il l'ait voulu comme un moyen : la conséquence est nécessaire.

On ne peut vouloir une chose qu'en deux manieres, ou comme une fin, ou comme un moyen. Dieu n'a créé le monde que parce qu'il a voulu que le monde existât. Or il n'a point voulu l'existence du monde & de tout ce qui est dans le monde comme sa fin. Donc il l'a voulu comme un moyen : ceci me paroît certain & démontré.

II.

Des moyens, il y en a de trois sortes, moyens uniques, moyens égaux, moyens inégaux.

L'existence du monde n'est pas un moyen unique par raport à Dieu : car elle seroit nécessaire. Je le démontre. Tout ce que Dieu

Dieu aime comme sa fin, il l'aime nécessairement. Or si l'existence du monde étoit le moyen unique pour arriver à cette fin nécessaire, Dieu voudroit nécessairement cette existence. Comme on n'obtient la fin que par les moyens, si l'existence étoit le moyen unique pour arriver à cette fin, Dieu verroit clairement, où qu'il faudroit prendre ce moyen, ou qu'il faudroit perdre sa fin. Mais Dieu aime cette fin nécessairement, il voit évidemment & nécessairement, (car il n'est pas comme l'homme qui peut se dispenser de voir & de faire attention aux objets qu'il connoît) il verroit donc nécessairement qu'il y a une liaison nécessaire entre la fin & ce moyen. Donc il ne pouroit pas s'empêcher de choisir ce moyen, & il le voudroit aussi nécessairement qu'il voudroit la fin. Ainsi la création du monde seroit nécessaire; cela me paroît encore démontré.

III.

On ne peut point soûtenir que l'existence du monde & la non-existence soient deux moyens inégaux par raport à Dieu. Je le prouve par la même raison. Un être nécessairement sage, qui aime nécessairement une fin, & qui voit nécessairement qu'un tel moyen est plus utile & plus proportionné qu'un autre, par raport à cette fin, ne peut

peut point se dispenser de choisir ce moyen plus avantageux, préférablement à celui qui l'est moins.

Dieu est un être nécessairement sage, qui aime nécessairement ce qu'il aime comme sa fin, qui verroit nécessairement qu'un tel moyen est plus utile & plus proportionné que l'autre, par raport à cette fin. Par conséquent, si Dieu voyoit ou que la création du monde est un meilleur moyen que la non-création, ou la non-création que la création, il ne pouroit point se dispenser de préferer le meilleur ; & l'un ou l'autre parti deviendroit nécessaire.

Or ni l'un ni l'autre ne l'est. La non-création n'est point nécessaire, puisque le monde est créé. La création n'est point nécessaire, puisque le monde a pû n'être pas créé. Donc la création & la non-création ne sont point des moyens inégaux par raport à Dieu ; & je crois encore que cela est démontré.

Je conviens que c'est l'avantage des créatures d'exister plûtôt que de n'exister pas. Mais peut-on croire que ce soit l'avantage de Dieu même ? Peut-on s'imaginer qu'il soit meilleur par raport à Dieu, de créer le monde que de ne pas le créer ? La source inépuisable de tous les êtres, la plenitude sur-éminente de toute perfection, l'être infiniment infini ne se suffit-il pas à lui-même ?

me ? N'eſt-il pas toûjours également grand, parfait, heureux indépendamment de tout ? Et n'eſt-il pas indigne de lui de recevoir quelque avantage de ce qui n'eſt pas lui-même ?

I V.

Reſte donc que la création du monde & la non-création ſont deux moyens égaux par raport à Dieu.

Mais quelle eſt la fin qui a raport à ces moyens, & en quel ſens eſt-il vrai que Dieu a créé le monde pour ſa gloire ?

Cette fin, comme il eſt viſible, doit avoir deux caracteres. 1. Elle doit être aimée néceſſairement & non librement. 2. La création & la non-création du monde doivent être deux moyens égaux par raport à cette fin.

Pour remplir cette idée, il me ſemble qu'on ne peut pas dire autre choſe, ſinon que Dieu n'a point d'autre fin de lui-même que lui-même ; mais qu'il s'aime tel qu'il eſt, c'eſt-à-dire, comme l'être des êtres, la ſource de l'être, l'être tout-puiſſant, le principe de tout, celui duquel dépendent tous les êtres, celui qui doit prononcer ſur leur ſort & leur deſtinée, celui qui en voulant ou ne voulant pas les créer, les tirera du néant, ou les y laiſſera. Dieu ſe connoît

noît ainsi, il s'aime ainsi, c'est le témoignage qu'il se rend à lui-même ; c'est là son honneur, c'est là sa gloire, gloire immuable, gloire essentielle, gloire qu'il ne peut communiquer à personne.

Or premierement, Dieu veut nécessairement & non librement cette gloire. Car quoi que Dieu soit libre & indifferent à prononcer que les créatures existeront, ou n'existeront pas, il ne l'est point à aimer ou ne pas aimer le droit de prononcer sur l'existence ou la non-existence des créatures. Ce droit est un droit essentiel, c'est un titre inalienable, c'est l'apanage de la Divinité.

Secondement, Dieu exerce également ce droit, soit en voulant créer, soit en ne le voulant point ; soit en voulant créer telles ou telles créatures, soit en voulant n'en créer que certaines. Ainsi soit que Dieu se détermine à créer, soit qu'il se détermine à ne pas créer, il n'aura pas moins de gloire ; & quelque parti qu'il prenne, il sera toûjours vrai qu'il agit pour sa gloire, puisque dans l'un ou dans l'autre il exerce également son empire souverain & éternel sur tous les êtres.

D'où je conclus, que la création & la non-création, sont deux moyens parfaitement égaux par raport à cette fin.

V.

Il suit de cette verité, qu'autant qu'il est libre à Dieu de vouloir, ou de ne pas vouloir créer le monde, autant il est nécessaire qu'il se détermine à l'un ou à l'autre; & qu'il n'est pas possible que sa volonté demeure en suspend. C'est ce qu'enseignent de célebres Thomistes; & je ne puis ici que je n'admire la doctrine des Theologiens de cette école. Elle se vérifie en mille endroits, tant elle est suivie & soûtenuë.

Dieu s'aime lui-même, il se veut comme sa fin; il s'aime & se veut selon ce qu'il est; il s'aime comme celui qui tient entre ses mains le sort de tous les êtres; il s'aime comme la cause primitive qui leur donnera l'être ou qui ne le leur donnera pas, selon qu'il voudra les créer, ou ne les pas créer.

Si Dieu se veut comme il est, il faut par nécessité qu'il se veuille comme créant, ou comme non-créant; comme devant créer, ou comme ne devant point créer; car il n'y a pas de milieu. Il faut que Dieu soit l'un ou l'autre: l'alternative est contradictoire. Dieu ne peut pas être en même-tems l'un & l'autre, mais il est nécessaire qu'il soit l'un ou l'autre.

S'il se veut comme créant, il se détermine à créer; s'il se veut comme non-créant;

il

il se détermine à ne pas créer. Ainsi quoique Dieu soit libre à créer, ou à ne pas créer, il ne peut se dispenser de se déterminer à l'un ou à l'autre. Et rien n'est plus digne de Dieu que cette nécessité ; car elle montre que rien en lui n'est en-suspend, rien indécis, mais que tout est acte, & acte trés parfait & trés pur.

V. I.

Qu'on rapelle ici ce qui a été dit en général de l'amour de la fin & de l'amour des moyens, & l'on verra que Dieu veut tel moyen ou tel autre, la création, ou la non-création en aimant sa fin. Tout est simple en Dieu, tout est Dieu : &, ce qui est admirable, cette simplicité allie & réünit en Dieu, quoique selon differens raports, & la nécessité, & la liberté. La nécessité, parce qu'il est nécessaire que Dieu se veuille lui-même comme sa propre fin : la liberté, parce qu'il lui est égal de vouloir être créant ou non-créant, qu'il lui est égal de vouloir que les créatures existent, ou qu'elles n'existent pas.

Si donc on demande pourquoi Dieu a plûtôt voulu créer le monde que de ne pas le créer, on n'a rien à répondre sinon qu'il l'a voulu, parce qu'il la voulu. Sa volonté a décidé seule dans l'égalité de ces deux

partis. Il est vrai qu'en ne créant point, il ne faisoit aucun bien aux créatures, & qu'en créant il leur fait du bien ; mais l'un & l'autre étoit égal à Dieu. Pourquoi donc Dieu a-t-il voulu créer le monde, plûtôt que de ne pas le créer ; pourquoi Dieu a-t-il voulu faire du bien aux créatures, plûtôt que de ne leur en pas faire ; pourquoi a-t-il voulu se faire connoître, se faire aimer & honorer par elles ? On n'a rien à répondre, sinon qu'il l'a voulu, parce qu'il l'a voulu. C'est sa volonté souveraine qui décide de tout. Il en est le maître & l'arbitre. C'est à ce point où remontant de degrez en degrez il faut enfin parvenir.

Lors qu'on médite sur cette vérité, que Dieu paroît grand, libre, bon, miséricordieux !

Qu'il est grand, puisque devant lui l'être & le néant des créatures vont d'un pas égal, que l'un & l'autre est de niveau pour lui, qu'il subsiste seul, & qu'indépendamment de tout il possede toute l'éminence & la plenitude de l'être !

Qu'il est libre, puisque pour créer ou ne pas créer l'Univers, il ne lui en coûte que le oüi, ou le non ; puisque l'existence & le néant de toutes les créatures sont par raport à lui, ce qu'est par raport à moi, de remuer la main à droit ou à gauche, que tout cela lui est égal, & que rien ne l'incline, rien

ne

rie le balance, rien ne le détermine!

« Enfin que Dieu eſt bon, puis qu'entre deux partis qui lui étoient parfaitement égaux, il a choiſi celui qui nous étoit avantageux, qu'il nous a fait du bien ſans qu'il lui en revint rien d'avoir voulu nous en faire plûtôt que de ne l'avoir point voulu!

CHAPITRE IV.

Que ſupoſé que Dieu ait voulu créer un monde, il n'a pas été néceſſité à créer celui de tous les mondes poſſibles, qui, à tout prendre, ſeroit le plus parfait.

UNe nouvelle queſtion s'éleve en conſéquence de la premiere, & qui peut ſe décider à peu prés par les mêmes principes. C'eſt de ſavoir ſi Dieu, en conſultant ſa ſageſſe, auroit pû créer un monde moins parfait que celui-ci, ſi au contraire elle ne l'a pas obligé de créer le monde le plus parfait qu'il ſe puiſſe. Et comme l'Incarnation du Verbe eſt ce qu'il y a de plus capable de relever le monde, ſavoir ſi la ſageſſe de Dieu lui auroit permis de créer un monde, dans lequel une perſonne divine ne ſe fut point incarnée.

I.

Dés le douziéme ſiecle l'on voit cette

matiere miſe en queſtion. Abelard dans un de ſes ouvrages prend ſur cela le travers, & dans un autre ouvrage paroît ſe retracter. Certaines perſonnes obſcures refutées par Hugues de ſaint Victor, donnent auſſi dans une ſemblable abſurdité. Peut-être même, en remontant plus haut, pouroit-on en tirer l'origine du Platoniſme. Quoi qu'il en ſoit, cette opinion a toûjours été univerſellement rejettée, & l'on a toûjours penſé que la ſageſſe de Dieu ne bornoit point ſa puiſſance, & ne l'empêchoit point de créer une infinité de monde, ſoit plus parfait, ſoit moins parfait que celui-ci.

Je prouve donc que dans la ſupoſition que Dieu ait voulu produire au dehors quelque ouvrage, il a été indifferent dans le choix, & qu'en conſultant même les régles de ſa ſageſſe, il a pû ſe diſpenſer de produire le monde le plus parfait qui ſe puiſſe.

Comme cette matiere eſt conſidérable, & qu'elle peut être obſcurcie par differentes difficultez, la métode qu'il me paroît le plus naturel de ſuivre, c'eſt de n'aporter les preuves qu'en répondant à ces difficultez. Je vais donc les raſſembler, ces difficultez, le plus exactement qu'il me ſera poſſible, & marquer non ſeulement celles que j'aurai ramaſſé d'ailleurs, mais enco-

re

re celles qui pouront se presenter à mon esprit.

I I.

On pouroit s'imaginer que Dieu, supposé qu'il ait voulu créer un monde, a dû créer le plus parfait, parce que d'une part, un monde plus parfait est quelque chose de mieux qu'un monde moins parfait, & que de l'autre, la sagesse de Dieu le porte nécessairement à faire ce qui est le mieux.

Mais cette raison, si elle étoit solide, conduiroit à une terrible conséquence, c'est-à-dire, que Dieu auroit dû nécessairement créer le monde, plûtôt que de ne pas créer. Je le démontre ainsi. Il est mieux que le monde soit, que de ne pas être; certainement l'être vaut mieux que le néant.

Or la sagesse de Dieu qui a conduit sa volonté, lors qu'elle s'est déterminée à créer, ou à ne pas créer, l'a portée nécessairement à se déterminer à ce qui est le mieux.

Se déterminer & ne pas suivre les régles de la sagesse, c'est un défaut. Dieu donc qui dû nécessairement se déterminer à ce qui est le mieux, a dû nécessairement se déterminer à créer le monde. Ainsi il n'a point été libre à ne le pas créer.

Conséquence horrible & désavoüée generalement de tout le monde, mais qui a

une liaiſon néceſſaire avec le principe ſur lequel roule l'objection alléguée.

III.

Ce n'eſt point aſſez de montrer que ce raiſonnement eſt faux, il eſt bon de le développer avec quelque étenduë, & de prouver à cette occaſion la vérité de nôtre theſe.

Hugues de ſaint Victor, pour répondre à un raiſonnement ſemblable, diſtingue deux choſes, & cette diſtinction fait évanoüir la difficulté. Ce grand Théologien remarque, qu'il y a bien de la difference entre ce qui eſt mieux par raport à Dieu, & ce qui eſt mieux par raport aux créatures. Il eſt meilleur pour les créatures d'être créées, que de ne l'être pas; il eſt meilleur auſſi par raport à elles, d'être créées plus parfaites, que d'être créées avec moins de perfections.

Mais par raport à Dieu l'un & l'autre eſt égal. Il ne lui eſt point meilleur que les créatures exiſtent plûtôt que de n'exiſter pas. Il ne lui eſt point meilleur qu'elles exiſtent avec plus ou moins de perfections.

En effet, comment ſeroit-il meilleur par raport à Dieu, que les créatures exiſtaſſent avec plus ou moins de perfection? Il n'y a que deux ſortes de bontez: une bonté

de

de fin, & une bonté de moyen. L'existence des créatures plûtôt que la non-existence n'est point le bien de Dieu, ce n'est point sa fin, comme on l'a montré. L'existence des créatures n'est point une meilleur moyen à Dieu pour parvenir à sa fin, que la non-existence ; & par une suite nécessaire, l'existence de tels ou tels êtres, l'existence de telles ou telles perfections, n'est point non plus le bien & la fin de Dieu plûtôt que leur non-existence. Ce n'est point le meilleur moyen que Dieu ait trouvé pour arriver à sa fin.

La fin de Dieu est d'être ce qu'il est, c'est le droit essentiel qu'il a en qualité d'être des êtres, de prononcer sur le sort de tous les autres êtres. Or il lui est égal d'être créant, ou non-créant tels ou tels êtres, tels ou tels degrez d'être. Le droit qu'il a de prononcer sur la destinée de toutes les créatures en general, & de chacune en particulier, s'exerce également, soit lors qu'il veut créer tels ou tels degrez d'être, soit lors qu'il ne le veut point, soit lors qu'il veut créer plus ou moins de perfections dans les êtres qu'il produit, soit lors qu'il ne le veut point. Ainsi l'existence ou la non-existence de ces perfections, sont deux choses égales par raport à Dieu, il n'y a dans l'un ou dans l'autre rien qui lui soit meilleur.

Est-il quelqu'un qui osât prétendre, que

celui qui seul & par essence est le comble de tous les biens, trouve son bien dans l'existence des êtres créés, plûtôt que dans leur non-existence, dans l'existence du plus ou du moins d'êtres créés, plûtôt que dans leur non-existence. Par raport à Dieu l'un & l'autre est donc égal.

Or j'avouë que la sagesse de Dieu le porteroit invinciblement à faire ce qui seroit le mieux, mais ce qui seroit le mieux, par raport à lui, & non ce qui est le mieux par raport aux créatures. Car si la sagesse de Dieu le portoit invinciblement à faire ce qui est le mieux par raport aux créatures, si, par conséquent, on soûtient qu'elle le porte invinciblement à choisir entre tous les mondes, celui qui, à tout prendre, est le plus parfait, si elle le porte invinciblement à unir hypostatiquement une des personnes de la sainte Trinité à quelque créature, supposé que Dieu en crée, parce que cette union est ce qui donne le plus de relief & de perfection au monde : par la même raison il faudra aussi conclurre, & quelque desaveu qu'on fasse de cette conséquence impie, il sera toûjours vrai qu'elle suit du principe, que cette divine sagesse le porte invinciblement à créer le monde, plûtôt qu'à ne le pas créer, puis qu'il est mieux pour le monde d'exister que de demeurer dans le néant.

IV.

Reconnoiſſons que Dieu eſt la raiſon ſouveraine & univerſelle, qu'il eſt ſage dans ſes conſeils, admirable dans ſes voyes, que tous ſes ouvrages portent toûjours le caractere de ſes attributs. Mais formons-nous une idée de la ſageſſe de Dieu digne de Dieu même. Souvenons-nous que c'eſt la ſageſſe non d'un être foible, & qui reçoit ſa perfection d'ailleurs, mais du Tout-puiſſant, de l'être des êtres, & de celui qui ſe ſuffit pleinement à lui-même.

Pour agir raiſonnablement, il n'eſt point néceſſaire que toûjours la raiſon nous incline, & nous faſſe pencher vers un côté, plûtôt que vers un autre : & l'on peut être ſage dans ſon choix, ſans qu'il y ait d'inégalité & de difference entre les partis qu'on embraſſe. Lorſque je vais à la promenade, & qu'entrant dans un jardin je trouve deux allées toutes égales, il faut choiſir ; & quoi qu'il n'y ait point de raiſon de préferer l'une à l'autre, le choix que je fais de l'une plûtôt que de l'autre, n'eſt pourtant point un choix qui manque de ſageſſe & de raiſon.

Le fondement de ceci eſt, que mon choix, pour être éclairé, ne doit point changer la nature des choſes. Ces deux moyens ſont

égaux par leur nature. Il faut en choisir un, car je ne puis pas à la fois les prendre tous deux : je ne suis donc ni fou, ni brutal, pour en choisir un & non pas l'autre. Il est vrai que si je choisissois l'autre, je serois également sage & raisonnable : mais il est vrai aussi que je suis également sage & raisonnable en choisissant celui-ci.

Quoique cette verité soit si simple & si naturelle, il est surprenant combien elle a été méconnuë ; & c'est pour avoir pris le change sur cette matiere qu'on a fait souvent de grands écarts. Les Pélagiens & les demi-Pélagiens ont crû que Dieu ne pouvoit choisir un homme préferablement à un homme, pour lui faire du bien, mais que c'étoit le libre arbitre de l'homme qui seul faisoit ce choix. C'est pour cette raison encore qu'on a fait dépendre l'efficace de la grace du choix du libre arbitre, & qu'on a inventé une foule de systêmes, afin de trouver des raisons de l'élection divine.

S. Augustin trompé autrefois sur cet article, benit Dieu enfin d'avoir découvert la verité. En effet il est visible que cette verité seule répand plus de jour que toute autre, sur la conduite de Dieu envers les créatures.

Je dis donc, que pour agir sagement dans le choix de deux partis, il n'est pas nécessaire que ces partis soient toûjours inégaux

gaux par raport à celui qui choisit, & qu'il trouve dans l'un une raison de préference, qu'il ne trouve pas dans l'autre. Quiconque voudra soûtenir le contraire se trouvera démenti par le choix que les hommes les plus sages sont obligez de faire en mille occasions, entre deux moyens égaux.

V.

La grandeur & la majesté de l'être suprême doit nous faire concevoir que dans tout ce qu'il peut vouloir à l'égard de ce qui est hors de lui, tout lui est égal. Je dis dans tout ce qu'il peut vouloir : car il ne peut pas vouloir l'impossible, il ne peut pas vouloir le mal, il ne peut pas vouloir non plus ce qui est lié avec le mal, comme une conséquence avec son principe, comme un effet avec sa cause, sans qu'il soit arrivé du mal. Mais dans tout le reste, c'est-à-dire, dans la création du monde, ou la non-création, dans la création d'un monde, ou de plusieurs mondes, dans la création d'un monde qui ait plus ou moins de perfection, dans la création d'un monde où une personne de la Trinité se soit incarnée, ou dans celle d'un monde où il n'y ait point eu d'incarnation, dans tout cela l'un & l'autre parti lui est égal.

L'être souverainement parfait se con-

 çoit

çoit tout seul ; & autant qu'il est nécessaire dans ce qui regarde son propre être, parce qu'il est l'être par essence, autant est-il libre & indifferent par raport à tout ce qui est hors de lui, parce qu'il se suffit à lui-même. On a prouvé invinciblement dans le chapitre précedent, qu'il étoit égal à Dieu de créer, ou de ne pas créer le monde ; & de là, par une conséquence nécessaire, l'on doit conclurre qu'il lui est égal de créer un monde plus ou moins parfait.

Le monde est un assemblage de differentes créatures, c'est un composé d'une quantité de matiere, & d'un nombre d'esprits. Un monde dans lequel tout le reste demeurant égal, il y auroit moins d'esprits créés, ou bien dans lequel ceux qui auroient été créés auroient moins de perfection & de degrez d'être, un tel monde seroit moins parfait que celui-ci.

Or, il est égal à Dieu de vouloir créer, ou de ne vouloir pas créer une telle intelligence. Il lui est égal de vouloir créer, ou de ne vouloir pas créer une seconde, une troisiéme, une quatriéme, toutes celles en un mot qui composent l'Univers. Il lui est égal aussi de vouloir créer, ou de ne pas créer un degré d'être, un second, un troisiéme, ainsi à l'infini. Si Dieu après avoir créé deux, trois, quatre, cent, neuf cent qua-

quatre-vingt dix-neuf eſprits, vouloit ne par créer le millieme, le monde égal dans tout le reſte, ſeroit certainement en cela moins parfait. Or, il eſt égal à Dieu de vouloir créer, ou de ne vouloir par créer ce millieme eſprit, comme il lui eſt égal de vouloir ou de ne vouloir pas créer le premier. Donc s'il eſt égal à Dieu de vouloir créer, ou de ne vouloir pas créer; il lui eſt auſſi égal de vouloir créer un monde plus ou moins parfait.

Le monde ſeroit moins parfait, ſi Dieu créoit les eſprits avec un degré d'être de moins. Or il eſt égal à Dieu de vouloir créer un centiéme degré d'être, comme il lui eſt égal de créer ou de ne pas créer le premier: par conſéquent s'il eſt égal à Dieu de vouloir créer, ou de ne vouloir pas créer, il lui eſt égal de vouloir créer un monde plus ou moins parfait.

VI.

Il n'eſt pas poſſible de ſoûtenir, que Dieu indifferent à vouloir créer, ou à ne le vouloir pas, ne le ſoit point auſſi à vouloir créer un monde plus ou moins parfait, c'eſt-à-dire un monde avec tels ou tels êtres, avec tels ou tels degrés d'être. Si Dieu a été néceſſité dans ce choix, ſi au contraire il ne lui a pas été égal de faire l'un ou l'autre,

il

l'auroit donc falu que tout d'un coup Dieu eût donné au monde toute la perfection dont il étoit capable. On répondra qu'il a mieux valu attendre une cauſe occaſionnelle, qui déterminât Dieu à donner aux eſprits leur degré de perfection. Mais, comme on va l'expliquer dans la ſuite, l'on n'admet cette cauſe occaſionelle; qu'afin que Dieu ſe ſervant des voyes les plus ſimples, ſon ouvrage ſoit plus beau. Or ſi Dieu dés le commencement du monde eût créé toutes les intelligences avec tous les degrez d'être & de perfection poſſibles, l'ouvrage de Dieu n'en eût-il pas été plus ſimple ? C'eût été tout d'un coup fait, & en les créant tout à la fois, on en eût été quitte. Certainement donc ce parti étant le meilleur, la ſageſſe de Dieu, ſelon cette opinion, l'eût porté à le choiſir.

Ce n'eſt pas tout : s'il n'eût point été égal à Dieu de vouloir créer un monde plus ou moins parfait, voici encore d'étranges conſéquences; il eût falu que Dieu eût créé un nombre d'eſprits infini, ou plûtôt infiniment infini; car plus il y aura d'eſprits créés, plus le monde ſera riche, abondant, parfait. Et l'on ne peut point ici borner le nombre de ces eſprits qui ont dû être créés par une cauſe occaſionnelle : car avant la création il n'y avoit rien; point par conſéquent de cauſe occaſionnelle, qui eſt toûjours une créature.

Dieu

Dieu donc s'étant déterminé à créer, a vû sans doute que le monde seroit infiniment plus parfait, s'il créoit tout à coup toutes les intelligences qu'il peut créer. Je dis plus, s'il les créoit tout d'abord avec tous les degrez d'être & de perfection possibles. Il a vû aussi que le monde seroit plus parfait, s'il créoit toute la matiere à laquelle sa toute-puissance peut donner l'être, s'il créoit en un mot & tous les êtres, & tous les degrez d'être qu'il est possible de créer. Par conséquent, si Dieu, sans violer les loix de sa sagesse, n'a pû se dispenser de vouloir créer le monde le plus parfait, il n'y a point à balancer, il faut que Dieu ait épuisé sa toute-puissance, & qu'il ne soit pas possible de créer un être, un degré d'être, que Dieu sage par essence n'ait été invinciblement obligé de créer.

VII.

En vain chercherions-nous des raisons primitives & indispensables de la conduite de Dieu. Qui sommes-nous pour entrer en conseil avec lui ; & *Qui peut dire, pourquoi agissez-vous ainsi ?** Ce Dieu sage dans ses desseins, & fort dans ses entreprises, qui transporte les montagnes, & qui renverse sans qu'on s'en aperçoive ; qui ébranle

* *Job.* 9.

le la terre de ſa place ; qui ordonne au ſoleil, & le ſoleil ne ſe leve point ; qui tient les étoiles fermées comme ſous le ſceau ; qui forme ſeul la vaſte étenduë des cieux ; qui dit, & tout eſt fait ; qui ordonne, & tout eſt créé ; qui fait enfanter tout l'Univers par une ſeule parole : ce Dieu en preſence duquel s'éclipſe & s'évanoüit (*a*) toute grandeur mortelle ; la lune perd ſa ſplendeur, les étoiles leur pureté, les colomnes du Ciel tremblent devant lui au moindre clin d'œil, les ſoutiens de l'Univers (*b*) ſont courbez ſous le poids de ſa majeſté. Ce n'eſt là qu'une petite partie de ſes voyes ; & ſi ce que nous en avons entendu n'eſt que comme une goûte, en comparaiſon de ce que l'on en peut dire, qui poura ſoûtenir l'éclat du tonnerre de ſa grandeur ? (*c*) Ce grand Dieu, peut-on le croire, qu'il ait été obligé de donner la préference à certains ouvrages, & qu'il ait dû les former plûtôt que d'autres, ſupoſé qu'il voulût agir au dehors, parce que ces ouvrages rendent le monde plus parfait ? (*d*) Hé quoi ! ce qu'il y a de plus élevé & de plus éminent n'eſt compté pour rien, & ne ſera pas ſeulement nommé en comparaiſon de lui, l'or, le ſaphyre, les pierres précieuſes, les couleurs les plus pures & les plus recherchées, l'homme lui-même, qu'eſt-

il

(*a*) *Job.* 25. (*b*) *Job.* 9. (*c*) *Job.* 26. (*d*) *Job.* 28.

il pour que Dieu soit obligé de penser à lui, & qu'il ne puisse se dispenser de le créer, supposé qu'il veuille agir au dehors ? Infiniment superieur à toutes les créatures, seul & toûjours lui-même, les iniquitez des hommes peuvent-elles faire tort à sa Divinité, (a) & leurs justices lui servir ?

S'il ne trouve pas plus d'interêt à produire qu'à ne pas produire, pourquoi trouveroit-il plus de raison de produire certains biens, plûtôt que d'en produire d'autres ; & si l'être & le néant sont égaux devant lui, pourquoi un plus haut ou plus bas degré d'être & de perfection ne le seroit-il pas ? Voilà que toutes les nations sont en sa presence comme si elles n'étoient pas, (b) & qu'elles lui sont réputées comme un néant & comme un vuide.

Mais reprenons le fil de nôtre raisonnement. Dieu ne peut produire rien que de bon & de parfait en son genre ; mais il peut produire des êtres qui ayent plus ou moins de perfection & de bonté ; & il est égal à Dieu de produire un monde plus parfait, ou un monde moins parfait, comme il lui est égal de produire, ou de ne pas produire ce monde. Or si l'un & l'autre est égal par raport à Dieu, il est également sage, soit qu'il veüille l'un, soit qu'il veüille l'autre, parce qu'il est également sage de choisir entre deux partis égaux. Ain-

(a) *Job.* 35. (b) *Isaïe* 40.

Ainsi rien n'empêche que Dieu ne puisse créer un monde, soit plus parfait, soit moins parfait que celui-ci. C'étoit ce principe que le Cardinal Bellarmin avoit en vûë, lorsque dans le livre 3. *de lib. arb.* c. 17. répondant à un semblable raisonnement, par où l'on prétendoit montrer que Dieu n'est pas libre, puisque sa sagesse l'oblige à choisir le mieux, il aporte la solution suivante : *Respondeo, sapientia divina judicat nihil esse absolutè bonum & faciendum extra Deum, nisi quod ipse Deus facere voluerit, & id esse melius quod ei magis placet. Et hoc fortasse significavit Apostolus ad Ephes. 1. cùm ait, Deum omnia operari secundùm consilium voluntatis. Quamvis igitur voluntas divina semper conformis sit sapientiæ divinæ, nulla tamen indè sequitur necessitas, quoniam etiam sapientia divina conformis semper est voluntati divinæ.*

Que si au contraire l'on soûtenoit qu'afin que Dieu agit sagement, il faut qu'il voye de l'inégalité dans les deux partis, & qu'il trouve une raison pour préferer l'un à l'autre, ce qui pouvoit avoir été le raisonnement d'Abelard; & si l'on concluoit de là; que la sagesse de Dieu l'a porté nécessairement à choisir le monde le plus parfait préferablement à tout autre, on en concluroit de même par une suite nécessaire, que Dieu, lors qu'il s'est déterminé à

créer

créer ou ne pas créer, il a dû voir de l'inégalité dans ces deux partis ; qu'agissant sagement, il n'a préferé l'un à l'autre, que parce qu'il a trouvé une raison de préference dans l'un qu'il n'a pas trouvé dans l'autre, & que par conséquent, sa sagesse l'a porté nécessairement à créer le monde plûtôt qu'à ne le pas créer : proposition néanmoins que tout le monde désavoüe, & qu'on ne pouroit admettre, sans renverser la foi & la raison.

CHAPITRE V.

Continuation du même sujet.

UNe autre difficulté demande encore à être dévelopée : elle n'est pas moins specieuse que la précedente, & elle forme elle-même une question particuliere : on peut la proposer ainsi.

I.

Supposé que Dieu agisse, il ne peut agir que pour lui. S'il veut agir, c'est qu'il veut se procurer un honneur digne de lui : tout l'honneur que les pures créatures peuvent lui rendre, ne vaut point l'action, par laquelle il les produit ; & il est indigne de Dieu qu'il puisse recevoir d'une pure créature

ture quelque chose qui le détermine à agir. Dieu ne fera donc jamais rien ; car il n'agit que pour lui. Je sens néanmoins que je suis créé ; donc je puis rendre à Dieu un honneur digne de lui : une personne divine unie à ma nature peut sanctifier mes adorations, & les rendre dignes de Dieu : voilà, dira-t-on, le dénoüement.

Il est donc clair que quand même l'homme n'auroit point peché, une personne divine se seroit unie à l'ouvrage de Dieu pour le sanctifier & pour le rendre digne de son auteur, puis qu'il faut qu'il subsiste, pour ainsi dire, en une personne divine, afin de pouvoir rendre à Dieu un honneur digne de la Majesté divine. Ainsi séparez Jesus-Christ du reste des créatures, & voyez si celui qui ne peut agir que pour sa gloire, & dont la sagesse n'a point de bornes, pourra prendre le dessein de rien produire au dehors.

II.

Ce qu'on a dit dans les chapitres qui ont précedé, répond par avance à cette objection. Si c'est l'honneur & la gloire que Dieu reçoit d'un monde, dans lequel une personne divine s'est incarnée, qui a déterminé Dieu à créer un tel monde plûtôt qu'un autre, il faut que Dieu ait aimé & voulu cette gloire. Or je demande comment il l'a aimée

aimée ? L'a-t-il aimée comme une fin, ou comme un moyen ? Il faut répondre sur cette alternative, car elle ne souffre point de milieu.

On ne dira pas que Dieu ait aimé cette gloire comme sa fin ; c'est un blasphême de dire que ce qui est hors de Dieu peut être la fin de Dieu même, & que Dieu manqueroit d'obtenir sa fin, s'il manquoit à se procurer cette gloire étrangere que lui rendent ses créatures par leurs adorations & par leurs loüanges.

Dira-t-on donc que Dieu a aimé cette gloire comme un moyen ? Mais je demande si de se procurer cette gloire ç'a été un meilleur moyen par raport à Dieu, que de ne pas se la procurer, ou si l'un & l'autre ont été des moyens égaux ? Que ce seroit encore une pensée indigne de Dieu de s'imaginer que cette gloire est le meilleur moyen par raport à Dieu !

Le meilleur moyen est celui qui nous procure mieux nôtre fin ; & ce mieux ne peut être ou que dans la fin même qu'il nous procure ou dans la maniere dont il nous la procure. Par exemple, un remede est meilleur pour nôtre santé, ou parce qu'il nous procure plus de santé qu'un autre remede, ou parce que ne nous procurant pas plus de santé qu'un autre remede, il nous la procure plus vîte & plus aisément.

Or

Or qui le croira, que les adorations que Dieu reçoit d'un monde, dans lequel une personne divine se soit incarnée, puissent mieux procurer à Dieu sa propre fin ? La fin de Dieu est Dieu même : ces adorations, ces hommages feront-ils donc que Dieu soit plus à Dieu, ou qu'il le soit plus vîte & plus aisément ?

Que si de se procurer un tel honneur, de telles adorations, une telle gloire, ce n'est pas un meilleur moyen, par raport à Dieu, que de ne point se le procurer, on comprend que l'un & l'autre étant égal à Dieu, il a été pleinement indifferent à faire l'un ou l'autre.

En effet, comme on l'a montré, s'il n'avoit point été indifferent sur ce point, si l'honneur qui lui revient, étoit sa fin ou son meilleur moyen, il faudroit soutenir que non seulement il a dû produire un monde avec Jesus-Christ, supposé qu'il voulût créer, mais même qu'il n'a pû se dispenser de vouloir créer un tel monde ; & que le monde present, dans lequel une des personnes de la sainte Trinité s'est incarnée, existe nécessairement. Car Dieu n'a pû s'empêcher d'aimer sa fin ; aimant sa fin, il n'a pû s'empêcher de choisir le meilleur moyen. Si donc la gloire & les adorations qui reviennent du monde tel qu'il est, étoient ou cette fin, ou ce meilleur moyen, Dieu auroit été né-

ceſſité.

ceſſité à créer le monde ; ce qu'on regarde comme une impieté, même dans ce ſyſtême. Si au contraire il eſt égal à Dieu d'être adoré par ces créatures ou de ne l'être pas ; s'il n'en eſt ni plus, ni moins parfait & heureux, ſoit que l'un ou l'autre arrive, il eſt viſible que d'être adoré par telles ou telles créatures, par des adorations finies ou infinies, par des adorations d'un moindre ou d'un plus grand prix, tout cela eſt parfaitement égal par raport à lui.

III.

Et véritablement ces adorations, ces honneurs, cette gloire, qu'on les réduiſe à leur véritable idée, qu'on ſubſtituë la définition à la place du défini ; l'on fait évanoüir cette difficulté ſpecieuſe, mais peu ſolide. L'honneur & la gloire de Dieu dans les créatures eſt la connoiſſance, le témoignage, l'amour qu'ont les intelligences créés de l'excélence divine ; le culte de Dieu ne conſiſte qu'en cela ; *Hoc colitur quod diligitur ; non colitur, niſi amando* : dit ſaint Auguſtin.

Or premierement, Dieu peut-il aimer la connoiſſance & l'amour que les créatures, que l'humanité même de Jeſus-Chriſt unie au Verbe a pour lui ; peut-il, dis-je, les aimer comme ſa fin ? Non ſans doute : la

la fin de Dieu n'eſt point hors de Dieu même : tout le monde en convient. Peut-il l'aimer comme ſon meilleur moyen, pour obtenir ſa fin ? Quoi ! eſt-il moins grand, moins excélent, moins aimable, ſoit qu'il ſoit connu & aimé, ſoit qu'il ne le ſoit point; ſoit qu'il ſoit plus connu & plus aimé, ſoit qu'il le ſoit moins; ſoit qu'il ſoit connu & aimé par une nature créée unie à une perſonne infinie, ſoit qu'il ne le ſoit que par des créatures non unies au Verbe ?

Secondement, ces adorations, la gloire & l'honneur que rendent à Dieu les créatures, c'eſt-à-dire, la connoiſſance & l'amour de l'excélence Divine qui eſt dans les intelligences créées ; toutes ces choſes ſont des actes qui ſont dans les natures créées, ce ſont des modifications de ces intelligences. Or ne ſeroit-il pas abſurde de penſer, que ſi Dieu a voulu créer le monde, c'eſt qu'il a voulu créer certaines modifications qui ſont dans les êtres créez; que Dieu a tant aimé ces modifications, qu'il n'a voulu & n'a pû vouloir former ces êtres, que parce qu'il a voulu que ces modifications exiſtaſſent ? Mais laiſſons ces raiſonnemens, & attachons-nous à la doctrine des Saints; toute raiſon humaine ſe confond ſi-tôt qu'elle s'en écarte, & qu'elle eſt deſtituée de ces vives & brillantes lumieres.

Non, le Verbe ne ſe ſeroit point incarné, le

le monde auroit subsisté sans Jesus-Christ, si Adam n'avoit point peché : c'est le sentiment unanime de tous les Peres, & leurs passages ont déja été alleguez avec beaucoup de force & d'érudition. *

En parlant même de l'honneur, de la gloire, des adorations que les Saints rendent à Dieu au nom de Jesus-Christ, on ne voit pas que ces saints Docteurs en ayent parlé de maniere à faire croire que ces adorations interessent la majesté de Dieu jusqu'au point que ce soit elles qui l'ayent déterminé à créer un tel monde plûtôt qu'un autre, pour se procurer un honneur digne de lui.

Quand les Justes, (dit Tertulien L. *De Oratione* cap. 3. †) disent à Dieu en lui rendant leur hommage, *Que vôtre nom*

* Tom. 2. des Réflexions Theolog. & Philos. & dans le P. Thomassin. Les passages principaux qu'on a alléguez sur ce point, sont ceux d'Origene, Hom. 24. sur les Nombres. S. Athanase, serm. 3. contre les Ariens. S. Basile, Hom. 29. contre les Ariens. S. Greg. de Naz. serm. 36. S Ambroise de l'Incarn. chap. 6. S. Jean Chrisost. Hom. 31. sur S. Matth. S. Cyrille Liv. 15. du Tresor. S. Leon Pape, serm. 3. de la Pentecôte. S. Greg. Pape l. 4. sur le 1. des Rois, c. 1. S. Augustin dans son Manuel à Laurent, cap. 108. Dans le sermon 7. 8. 9. sur les paroles de l'Apôtre. Dans son explication sur le Pseaume 36. Mais sur tout dans le Liv. 1. Du mérite & de la rémission des pechez. chap. 26. 27. & 28.

† Tertull. *Non quòd deceat homines benè Deo optare.*

soit sanctifié ; ce n'est pas qu'il convienne aux hommes de desirer du bien à Dieu, comme s'il pouvoit en esperer d'ailleurs, ou comme s'il souffroit, si nous manquions à lui en souhaiter. Quand est-ce que le nom de Dieu n'est pas saint & sanctifié par lui-même, lui qui de lui-même sanctifie les autres, lui à qui une troupe innombrable d'Anges ne cesse de dire, Saint, Saint, Saint ? Par conséquent, nous qui aspirons au même bonheur que les Anges, si nous y pensons, nous aprenons de l'Oraison Dominicale cette fonction que nous remplirons dans la gloire future.

Aussi, dit S. Cyprien (Lib. *De Orat.* *) sur le même sujet, *Nous disons à Dieu que son nom soit sanctifié, ce n'est pas que nous souhaittions pour Dieu même que son nom soit sanctifié par nos prieres : mais c'est que nous lui demandons que son nom soit sanctifié en nous : en effet par qui Dieu pouroit-il être sanctifié, lui qui sanctifie tout le reste ? Mais com-*

re, quasi sit & alius de quo ei possit optari, aut labo et nisi optemus .... Caterùm quando non sanctum & sanctificatum est per semetipsum nomen Dei, cùm est nos sanctificet ex semetipso ?

* S. Cypr. *Dicimus, Sanctificetur nomen tuum, non quòd optemus Deo ut sanctificetur orationibus nostris, sed quòd petamus ab eo, ut nomen ejus sanctificetur in nobis. Caterum à quo Deus sanctificetur, qui & ipse sanctificat ? Sed quia ipse dixit, Sancti estote, quoniam & ego sanctus sum, id petimus & rogamus, ut qui in Baptismo sanctificati sumus, in eo quod esse capimus, perseveremus.*

comme il a dit, Soyez Saints, parce que je ſuis Saint, nous lui demandons, & nous le ſuplions de nous faire perſeverer dans la Sainteté que nous avons reçûë dans le baptême.

Il n'apartient qu'aux Grecs, (dit un auteur inconnu, mais infiniment reſpectable, & peut être le plus ancien des Peres de l'Egliſe, Epiſt. ad Diognetum) *de prétendre donner à Dieu quelque choſe, comme s'il en avoit beſoin: un tel culte eſt plûtôt une marque de folie que de religion: car celui qui a fait le Ciel & la terre & tout ce qui eſt renfermé dans leur enceinte, qui donne à nous tout ce dont nous avons beſoin; eſt-il poſſible qu'il eût beſoin lui-même des choſes qu'on prétend lui donner, puiſque c'eſt lui-même qui les donne à ceux qui s'imaginent les lui donner?*

S. Thomas eſt merveilleux ſur ce point; voici ſes paroles.

Celui † qui eſt au deſſus de tout a beau ſe loüer, il ne tombe pas dans la vaine gloire; car ce n'eſt pas ſon avantage d'être connu de nous, c'eſt le nôtre de le connoître; & nous ne le connoîtrions point, ſi lui-même qui ſe connoît, ne ſe faiſoit connoître à nous: c'eſt

† 2. 2. Qu. 132. *De inani gloriâ.* A. 1. ad. 1. *Ille qui ſuper omnia eſt, quantumcumque ſe laudet, non extollitur: nobis namque expedit Deum noſſe, non illi, nec eum quiſquam cognoſcit, ſi non ſe indicet ipſe qui novit. Unde patet quòd Deus gloriam ſuam non quærit propter ſe, ſed propter nos.*

pourquoi il est évident que Dieu ne recherche pas sa gloire pour lui-même, mais pour nous.

Il est égal à Dieu de se faire connoître de nous, ou de ne point se faire connoître ; il lui est égal d'être adoré, honoré, loüé par ses créatures, ou de ne l'être pas : ce ne sont donc point ces loüanges, ces adorations, cet honneur, qui ont déterminé Dieu à créer un tel monde plûtôt qu'à ne le point créer, à se faire connoître au monde de telle maniere plûtôt qu'à ne le pas faire. Mais Dieu voyant que ces deux partis étoient égaux par raport à lui, & qu'il étoit néceſſaire de choiſir l'un ou l'autre, puis qu'ils ſont contradictoires, il a choiſi de ſe faire connoître à nous, de ſe faire adorer de nous, de s'unir à nous, c'eſt-à-dire, qu'il a choiſi celui qui étoit à nôtre avantage.

IV.

On objectera ſur ce point, que des adorations finies, telles que peuvent les rendre des créatures, ne ſeroient point dignes de Dieu ; qu'il n'y auroit point de raport entre un monde ſans incarnation, & l'action par laquelle ce monde ſeroit produit ; que l'honneur que de pures créatures pouroient rendre à Dieu, ne vaudroit pas l'action par laquelle il les produiroit ; que par conſéquent

ſéquent, Dieu ne peut pas prendre le deſſein de rien faire au dehors, ſi une perſonne divine ne ſe joint à ſon ouvrage pour le ſanctifier, & pour rendre nos adorations digne de Dieu.

Mais rien n'eſt plus faux que cette objection; je pourois la renverſer tout d'un coup, en diſant par la même raiſon, que Dieu n'auroit point pû vouloir & faire le decret que le monde n'exiſtât point, parce que le néant du monde ne vaudroit pas le decret, par lequel Dieu ordonneroit que le monde n'exeſteroit jamais. Je veux tâcher de démêler cette objection, & d'en attaquer le principe.

Il faut diſtinguer raport & raport : il y a un raport d'égalité, & il y a un raport quelconque. Des êtres peuvent avoir raport l'un à l'autre, ou dans le genre phyſique, c'eſt-à-dire, dans leur être même, & dans leur nature; par exemple, une maſſe d'or & une autre maſſe d'or; ou dans le genre moral, c'eſt-à-dire, dans leur valeur, valeur qui ſe régle ſuivant l'eſtimation des hommes; par exemple, entre pluſieurs pieces d'argent & une piece d'or.

Lorsqu'on prétend qu'il doit y avoir un raport entre l'honneur & le culte que le monde doit rendre à Dieu, & l'action de Dieu qui l'a créé, ou l'on veut parler d'un raport quelconque, ou d'un raport d'égalité.

Il eſt viſible qu'on ne doit pas l'entendre d'un raport quel qu'il puiſſe être, cela ne prouveroit pas que nos adorations dûſſent être infinies en valeur : pour le prouver, il faut faire cet argument: Ce qui a un raport avec une action infinie, doit être infini: Or, nos adorations doivent avoir raport avec l'action de Dieu qui eſt infinie : donc elles doivent être infinies en valeur. Mais ce raiſonnement ne prouveroit rien, ſi cette propoſition (Ce qui a un raport avec une action infinie doit être infini) ne ſignifioit, ce qui eſt égal à une action infinie eſt infini : car ce qui eſt inégal à une action infinie n'eſt pas infini, quoi qu'il ait raport à une action infinie. Lors qu'on dit qu'un ſujet a raport avec ſon Prince, qu'un ornement d'architecture a raport avec un édifice, il ne s'enſuit pas delà, ni que le ſujet ſoit auſſi puiſſant que le Prince, ni que cette partie de l'édifice ſoit auſſi grande que ſon tout.

Je conviens que tous les êtres bornés ont toûjours un certain raport avec l'être des êtres. Entre une durée infinie par raport au paſſé & au futur, & une durée ſeulement infinie pour le futur ; entre une intelligence qui connoît toutes choſes parfaitement ; & une intelligence qui ne connoît que certains objets ; entre un être qui a des degrés d'amour & de bonheur

infi-

infinis, & un être qui en a, mais qui en a de trés bornés ; en un mot entre un être qui posſede suréminemment toutes les perfections possibles, & un être qui posſede un certain nombre de perfections, finies il ne laisſe pas d'y avoir certain raport quoi qu'il y ait une infinie & prodigieuſe difference. Si donc on ne faiſoit qu'admettre un certain raport entre l'ouvrage de Dieu & l'action de Dieu même qui eſt Dieu, on ne trouveroit en cela aucune difficulté, mais auſſi l'objection propoſée ceſſeroit d'avoir aucune force ; car il ne s'enſuivroit point de là, que l'honneur que les créatures doivent rendre à Dieu, pour avoir raport avec l'action de Dieu qui les a produites, dût être infini.

Mais ſi le raport qui doit être entre l'honneur que les créatures doivent rendre à Dieu, & l'action par laquelle Dieu les a produites, eſt un raport d'égalité, ou ce raport doit être dans le genre moral, ou dans le genre phyſique. Ce ſeroit une choſe horrible & un blaſphême de prétendre que le monde doit avoir une proportion d'égalité dans le genre phiſique avec l'action de Dieu. L'action de Dieu eſt Dieu même ; & ſi le monde devoit avoir avec Dieu une égalité dans le genre phiſique, c'eſt-à-dire, une égalité de nature, il faudroit que le monde fût égal à Dieu.

On se retranchera donc dans le genre moral, & l'on dira que c'est en ce sens que le monde, ou plûtôt l'honneur que le monde rend à Dieu, doit avoir un raport d'égalité avec l'action de Dieu qui produit. Mais s'il est permis de demander un raport d'égalité dans le genre moral, j'en demanderai aussi un dans le genre physique ; & je prétends que si l'on a raison de soûtenir le premier, on doit aussi me passer le second.

Pourquoi admet-on ce raport d'égalité dans le genre moral, si ce n'est sur le principe que l'ouvrage de Dieu doit avoir un raport d'égalité avec l'action de Dieu ? Or si l'ouvrage de Dieu doit avoir un raport d'égalité avec l'action de Dieu, il doit l'avoir en tout genre ; & l'action de Dieu étant infinie en tout genre, l'ouvrage de Dieu doit être infini aussi bien dans le genre physique que dans le genre moral.

Car ou l'ouvrage de Dieu doit être égal à Dieu sur ce principe, que l'effet doit valoir l'action qui le produit, ou il ne doit point lui être égal. S'il doit lui être égal, il doit lui être égal dans le genre physique, aussi bien que dans le genre moral. Si le principe est vrai, il doit être vrai partout : il doit être vrai en physique que l'ouvrage doit valoir l'action qui le produit, comme il doit être vrai en moral. Mais si le principe

est

eſt faux d'une fauſſeté notoire & criante dans le genre phyſique, il l'eſt également dans le genre moral.

En effet, qu'on l'examine, ce principe, & que l'on conſulte les plus pures lumieres de la Philoſophie, on trouvera qu'on a toûjours penſé qu'une cauſe doit contenir ſon effet, & par conſéquent, que la cauſe totale doit valoir tout au moins autant que l'effet. Mais c'eſt un paradoxe inouï d'avancer, que l'effet doit valoir autant que ſa cauſe; qu'une cauſe ne doit rien produire qui ſoit moindre qu'elle même, & qu'un effet n'eſt pas digne de ſa cauſe, à moins qu'il ne lui ſoit égal. Que ſi tout effet, pour être digne de ſa cauſe, doit être égal à l'action qui le produit, ou Dieu ne produira jamais aucun être, ou, ce qui eſt un blaſphême, il ne produira que des Dieux.

Rien n'eſt donc plus faux que ce principe, que nos adorations, pour être dignes de Dieu, doivent valoir l'action de Dieu qui nous produit, & qu'il doit y avoir égalité entre l'effet & la cauſe, entre le terme de l'action de Dieu & cette action même.

Oüi, nos adorations pour être dignes de Dieu, doivent avoir raport avec Dieu; mais elles ne doivent point avoir avec lui un raport d'égalité. Diſtinguons ſoigneu-

sement l'action de Dieu d'avec l'effet de l'action de Dieu. L'action de Dieu est Dieu même, & l'effet de l'action de Dieu est la créature.

Les adorations d'une pure créature ne valent pas l'action de Dieu qui est Dieu, mais elles valent autant que l'effet de l'action de Dieu, qui est une créature. Un Ange a reçû cent degrez d'amour de Dieu ; il aime Dieu selon cent degrez ; la valeur de son amour est égale à l'amour qu'il a reçû de Dieu ; le moral est égal au physique qui en est la base. Cet Ange raporte à Dieu par amour ce qu'il a reçû de lui: un tel acte est conforme à la verité & à la justice ; il est donc digne de Dieu.

Si cet acte selon sa valeur morale, n'a pas un raport d'égalité avec Dieu même, il a du moins un raport quelconque ; comme l'être même physique que Dieu a produit dans cet Ange, n'a pas un raport d'égalité physique avec Dieu, mais un raport quelconque : & si l'on prétendoit que cet acte, pour ne valoir pas autant que Dieu, n'est pas digne de Dieu, il faudroit soûtenir aussi qu'il n'a pas été digne de Dieu de créer un être qui n'auroit qu'une nature bornée, & qui ne seroit pas physiquement égal à Dieu même.

V.

V.

Mais pourquoi tant s'arrêter ſur l'objection propoſée dans ce chapitre, puis qu'elle tombe d'elle-même, Si l'on avouë, comme on le fait, que c'eſt une impieté & une folie de s'imaginer que Dieu trouve ſes motifs, ſes raiſons, ſa fin hors de lui-même ; que ſa fin, celle qu'il a toûjours & néceſſairement en vûë, c'eſt ſa véritable gloire, que ſa véritable gloire, c'eſt d'être ce qu'il eſt, & non cette gloire étrangere que lui rendent les créatures par leurs adorations & par leurs loüanges. Car ſi les adorations des créatures ne ſont point la véritable gloire de Dieu ; ſi Dieu ne trouve point hors de lui-même ſes raiſons & ſes motifs, ce n'eſt donc point parce qu'il a voulu ſe procurer un honneur digne de lui, qu'il a voulu créer tel monde plûtôt que tel autre, ſupoſé qu'il voulût agir au dehors ; qu'il a voulu créer un monde, dans lequel une perſonne divine unie à nôtre nature ſanctifiât nos adorations & les rendît dignes de Dieu ; qu'il a voulu créer un monde qui, à tout prendre, fût le plus parfait. Mais ſur cela même il s'éleve une difficulté formée des propoſitions ſuivantes.

1. Dira-t-on ? Dieu n'agit, ou ne ſe détermine que par ſa volonté, & ſa volonté

n'eſt point comme en nous, une impreſſion qui lui vienne d'ailleurs, ni qui le porte ailleurs comme à ſa fin.

2. Sa volonté n'eſt que l'amour qu'il ſe porte à lui-même & à ſes divines perfections: donc Dieu agit toûjours ſelon ce qu'il eſt, toûjours d'une maniere qui porte le caractere de ſes attributs, tels qu'ils ſont.

3. Plus un ouvrage eſt parfait, plus il eſt excellent, plus exprime-t-il l'excellence & la perfection de l'ouvrier.

Il ſuit de ces trois articles, dira-t-on, que Dieu a fait & dû faire le monde le plus parfait qui ſe puiſſe, à tout prendre, c'eſt-à dire, eu égard & à l'excellence de l'ouvrage & à la ſimplicité des voyes. Pour ce qui eſt des voyes que Dieu a employées dans la conſtruction de ſon ouvrage, il faut remettre à examiner cette matiere.

On peut encore ajoûter, pour étendre le même raiſonnement, qu'à la verité Dieu eſt libre dans la conſtruction du monde, qu'il peut ne rien faire; car l'être infiniment parfait ſe ſuffit à lui-même. Mais il aime invinciblement ſa ſageſſe, l'ordre immuable de ſes attributs; s'il veut agir, il paroît évident qu'il ne peut être indifferent ni dans le deſſein des ouvrages, ni dans leur execution, ſi ce n'eſt lorſque divers ouvrages joints aux voyes de leur execution, porte également le caractere des attributs,

dans

dans leſquels il ſe complaît, & où il trouve ſa véritable gloire. Car comme ſa volonté n'eſt que l'amour qu'il leur porte, c'eſt une néceſſité, s'il agit, que ſes deſſeins & ſa conduite ſoient réglez ſur leur ordre ou leurs raports immuables & néceſſaires, ſur cette loi qu'il trouve écrite dans ſa ſubſtance en caracteres éternels. Afin donc que Dieu choiſiſſe avec ſageſſe un ouvrage plûtôt qu'un autre, il faut que le compoſé de l'excellence de cet ouvrage & de la ſageſſe des voyes, ſoit tel qu'il porte davantage le caractere des perfections ou attributs divins, que tout autre deſſein joint à toute autre voye.

VI.

Pour développer ce raiſonnement, il faut diſtinguer deux choſes ; l'action de Dieu même, par laquelle il agit au dehors, & l'effet de cette action, c'eſt-à-dire, les créatures produites. Il eſt vrai que Dieu ne peut point agir au dehors que ſon action ne porte le caractere de ſes divines perfections. L'action de Dieu eſt Dieu même, & Dieu en agiſſant, agit ſelon ce qu'il eſt, il agit en Dieu, il ne peut ſe démentir.

Mais l'effet de l'action divine doit-il porter le caractere des divines perfections, & juſqu'à quel point doit-il le porter ? C'eſt toute une autre queſtion, & ce ſeroit un grand

grand défaut dans un raisonnement de la confondre avec la précedente. Autre chose est l'effet produit par l'action divine, autre chose est l'action même qui produit cet effet. Prouver qu'une telle qualité convient à l'action divine même, ce n'est pas prouver qu'elle convient à l'effet produit par cette action; prouver que l'action de Dieu qui est Dieu, doit porter infiniment le caractere des perfections divines; & qu'elle doit être infiniment parfaite, ce n'est pas prouver que le monde, qui est l'effet de cette action, doit être infiniment parfait, ou le plus parfait qui se puisse.

Cela est trop clair, & il faudroit renoncer à toutes les régles du raisonnement pour tirer une semblable conclusion. Ne parlons donc point de l'action de Dieu qui est Dieu même, mais seulement de l'effet produit par cette action; examinons si Dieu aimant nécessairement ses perfections a dû vouloir nécessairement créer le monde qui en porte le caractere, supposé qu'il l'ait voulu créer.

Afin de mieux pénétrer ceci, il faut expliquer ce que c'est que porter le caractere des perfections divines.

Le mot de caractere, qui a plusieurs significations, ne peut avoir ici que celle de ressemblance, de raport. Ainsi porter le caractere des perfections divines, c'est avoir de la ressemblance avec les divines perfections,

tions, les exprimer, avoir raport avec elles, en porter l'image.

Le monde, toute créature même porte toûjours le caractere de la Divinité, c'eſt-à-dire, qu'il a un certain raport avec Dieu. Tout être correſpond toûjours à l'être des êtres, quoique l'être des êtres le ſurpaſſe par une éminence & par une ſupériorité d'être qui eſt infini. Tout être borné, pour peu qu'on l'examine, ſe montre toûjours comme l'ouvrage de l'être infini. Plus un être a de degrez d'être, plus il a de correſpondance avec la Divinité; car quoi qu'il y ait une diſtance infinie entre Dieu & la créature, Dieu néanmoins eſt la commune meſure de tous les êtres.

Je conviens donc que Dieu ne peut pas créer un monde, ſans que ce monde porte le caractere de la Divinité, parce que le monde eſt un être, & que tout être créé porte toûjours, juſqu'à un certain point, le caractere de l'être des êtres qui en eſt l'auteur. Mais juſqu'à quel point? Dieu, s'il veut agir au dehors, eſt-il obligé de vouloir néceſſairement créer le monde, qui, à tout prendre, a le plus de perfections, & qui par conſéquent, porte le plus le caractere de la Divinité? C'eſt ce qu'il faut examiner.

VII.

Il ne s'agit pas de dire simplement, que Dieu est obligé, s'il veut agir au dehors, de créer un monde qui porte le caractere de ses perfections. Ne dire que cela ce n'est rien dire ; car il n'y a aucun monde possible qui ne porte le caractere des perfections divines. Comme il ne s'agit pas, de dire simplement, que si Dieu veut créer il est obligé de créer, des êtres, de créer un monde qui ait quelque perfection, il n'y a aucun monde qui n'ait quelque perfection, & quelque être, & qui par là n'ait quelque raport avec Dieu. Mais le point de la question est de savoir, si Dieu, supposé qu'il veuille créer est obligé de créer le monde le plus parfait qui se puisse, à tout prendre, & non pas seulement un monde qui ait quelques degrez de perfection ; le monde qui porte le plus le caractere des divines perfections, & non pas simplement un monde qui en porte quelque caractere.

Or, quel est le moyen qu'on employe dans l'argument proposé, pour prouver que Dieu, supposé qu'il agisse au dehors, est obligé de produire le monde qui, à tout prendre, est le plus parfait, & qui porte le plus le caractere des perfections divines ? C'est, dit-on, que Dieu aime nécessaire-

ment

ment ſes divines perfections. Pour prouver quelque choſe par ce moyen, voici le raiſonnement que l'on doit faire.

Celui qui aime néceſſairement ſes perfections, doit néceſſairement, s'il veut produire un effet, vouloir produire celui qui a le plus de reſſemblance avec ſes divines perfections : or Dieu aime néceſſairement ſes divines perfections : donc Dieu, ſupoſé qu'il veuille produire, doit néceſſairement vouloir produire l'effet qui a le plus de reſſemblance, de correſpondance, de raport avec ſes divines perfections; & par conſéquent, le monde le plus parfait qui ſe puiſſe.

Remarquez qu'on ne dit pas ſimplement que Dieu, ſupoſé qu'il agiſſe au dehors, doit vouloir néceſſairement produire un monde qui porte le caractere & la reſſemblance des divines perfections. Si l'on ne diſoit que cela, tout le monde en conviendroit, parce que Dieu ne peut pas créer un monde ſans créer des êtres, & que tout être a raport avec celui qui poſſede éminemment la plénitude de l'être.

Mais on ajoûte que Dieu a dû néceſſairement préferer le monde qui a le plus de reſſemblance avec les divines perfections, à celui qui en a moins; & on le conclud de ce que Dieu aime néceſſairement ſes divines perfections. Or pour peu qu'on examine cette conſéquence, il eſt aiſé de voir com-

combien elle eſt fauſſe. Si cette conſéquence étoit juſte, en voïci pluſieurs autres qui le ſeroient auſſi.

Dieu qui aime néceſſairement ſes perfections, aime auſſi ſon immenſité. Créer une étenduë immenſe en grandeur, c'eſt plus faire porter à ſon ouvrage le caractere de l'immenſité divine, que d'en créer une bornée: donc Dieu n'a pû ſe diſpenſer de créer une matiere immenſe en grandeur. Si cette premiere conſéquence ne touche pas, en voici une ſeconde.

Dieu aime ſa ſcience qui eſt une ſcience infinie, une compréhenſion parfaite, une lumiere ſans bornes. Créer des intelligences qui auroient plus de lumiere que n'en ont celles qui ont été créées, qui auroient même des lumieres infinies, ce ſeroit faire porter à ſon ouvrage un plus haut caractere de la ſcience divine & lui donner plus de reſſemblance avec elle. Donc Dieu a dû le faire néceſſairement.

Dieu aime ſon éternité: créer des créatures qui euſſent une durée infinie & ſelon le paſſé & ſelon le futur, ce ſeroit leur faire porter d'une maniere plus parfaite le caractere de ſon éternité, que de leur accorder une durée limitée.

On répondra peut-être à l'égard de l'éternité, que ce ſeroit trop faire porter à la créature le caractere de Dieu; que cela de-

devient impossible par un autre endroit ; qu'il ne seroit pas sage de créer des créatures éternelles, parce que l'éternité est la maniere d'exister de l'être indépendant, & qu'il faut que l'être indépendant soit distingué de ses créatures.

Mais sans aprofondir cette question, je prouve que cette réponse n'est pas solide. Car la simplicité est la maniere d'exister de l'être souverain ; néanmoins la sagesse de Dieu ne l'empêche pas de créer des êtres simples. Aprés tout, si Dieu qui aime nécessairement ses perfections, veut aussi nécessairement en faire porter le caractere le plus qu'il est possible à ses créatures, le trop ne peut point être à craindre. On distinguera toûjours assez les créatures d'avec le Créateur, & l'on verra toûjours qu'elles ne sont pas Dieu, quoi qu'elles soient éternelles, puisque c'est Dieu qui les a créées. Ainsi dés qu'on poura lever le danger de confondre la créature avec Dieu, on sera obligé d'avoüer que Dieu, qui aime nécessairement ses perfections, a voulu nécessairement choisir un monde qui enportât davantage la ressemblance. Or un monde éternel porte davantage le caractere de l'éternel. Par conséquent, Dieu n'a pû s'empêcher de créer le monde de toute éternité, & de lui donner une durée infiniment infinie.

Pour couper court enfin, Dieu qui est

l'être

l'être des êtres, aime néceſſairement cette qualité ſouveraine. Or un monde, des intelligences qui auroient le double de degrez d'être que n'en ont celles qui ſont créées, auroient une fois plus de reſſemblance avec l'être des êtres, & à proportion le monde en auroit plus, s'il avoit le triple d'être, le quadruple, le centuple, & ainſi à l'infini.

De plus l'ouvrage de Dieu auroit plus de raport avec l'être des êtres, ſi au lieu d'un monde, il en faiſoit deux, trois, quatre, mille, cent mille, une infinité. Par conſéquent, Dieu a dû néceſſairement, non choiſir entre les mondes celui qui ſeroit le plus parfait, ſupoſé qu'il voulut agir au dehors, mais il a dû créer tous les mondes poſſibles. Mais que tous ces raiſonnemens ſont faux & rüineux; & qu'ils conduiſent à d'étranges conſéquences?

VIII.

Le faux de ce raiſonnement conſiſte en ce qu'on conclud de ce que Dieu veut en lui-même, à ce qu'il doit vouloir dans les créatures. Dieu aime néceſſairement ſes divines perfections; il ſe réjoüit (pour parler ainſi) de leur excélence; il veut inceſſamment que ſes divines perfections exiſtent: mais il ne veut point néceſſairement qu'il

qu'il exiſte des créatures qui en ſoient les copies & qui en portent la reſſemblance. Sa volonté n'eſt néceſſaire qu'à l'égard de l'exiſtence des perfections divines ; mais elle eſt abſolument libre & indifferente à l'égard de leur expreſſion.

Comme Dieu eſt indifferent à ce qu'il exiſte telle ou telle créature qui exprime les perfections divines, il l'eſt auſſi à ce qu'il en exiſte qui les exprime plus ou moins. Les divines perfections ſubſiſtent toutes ſeules, & ſoit qu'elles ſoient peintes & repreſentées dans les créatures exiſtantes, ſoit qu'elles ne le ſoient pas, ſoit qu'elles le ſoient plus ou moins, elles ſont par elles-mêmes tout auſſi pures, tout auſſi ſublimes, tout auſſi aimables.

Et au fond, ſi de ce que Dieu aime ſes divines perfections, il s'enſuivoit que Dieu voulût néceſſairement former des êtres qui en portaſſent l'image le plus parfaitement qu'il ſe pût, comme il aime infiniment les divines perfections, il faudroit auſſi qu'il voulût en faire des images qui fuſſent infinies, & qui les repreſentaſſent parfaitement. Car ſi Dieu qui aime ſes divines perfections, peut conſentir à ce qu'elles ne ſoient point repreſentées en certains points, il peut bien conſentir qu'elles ne le ſoient point du tout, ou qu'elles le ſoient plus ou moins.

Or quoique Dieu aime ſes divines perfections,

tions, il n'eſt pas néceſſaire qu'il veuille qu'elles ſoient repreſentées totalement & parfaitement. Car s'il étoit néceſſaire qu'il y eût des créatures qui repreſentaſſent Dieu parfaitement & infiniment, il ſeroit néceſſaire qu'il y en eût qui euſſent autant de degrez de connoiſſance, d'amour, d'être, qu'en a Dieu même ; des créatures qui fûſſent toutes ſemblables à Dieu, plus elles lui ſeroient ſemblables, mieux elles le repreſenteroient. Afin donc de le repreſenter parfaitement, il faudroit qu'elles lui fuſſent parfaitement ſemblables ; & pour lui être parfaitement ſemblables, il faudroit que leur être fut comme celui de Dieu, qu'il eût autant de degrez, autant de perfections, & qu'il ne differât de l'être de Dieu, ſinon en ce que l'être de Dieu exiſte par lui-même, & que celui des créatures viendroit de Dieu.

Il n'y a donc ni liaiſon, ni conſéquence entre l'amour néceſſaire qui eſt en Dieu pour l'exiſtence de ſes divines perfections : & entre celui de l'exiſtence des créatures qui les expriment. Il faudroit pourtant en admettre, ſi le raiſonnement que je refute, étoit ſolide. Je vais plus loin.

S'il eſt permis d'avancer que Dieu, lors qu'il a voulu agir au dehors, a dû vouloir créer l'ouvrage qui exprime le plus ſes divines perfections, parce qu'il les aime ; je

dirai

dirai de même, lorsque Dieu a voulu former le decret d'agir ou de ne pas agir au dehors, lorsqu'il s'est déterminé à vouloir quelque chose sur la création ou sur la non-création de l'Univers, il a dû vouloir nécessairement le parti qui exprimeroit les perfections divines préferablement à celui qui ne les exprimeroit point. Or vouloir créer, c'étoit vouloir exprimer les perfections divines; & vouloir ne pas créer, c'étoit ne le vouloir pas. Donc Dieu a dû nécessairement vouloir créer l'Univers. Raisonnement qui est rejetté avec horreur.

X.

C'en est trop pour montrer, qu'il ne s'ensuit pas que Dieu doive créer le monde le plus parfait qui se puisse, & qui porte le plus le caractere des perfections divines, de ce que Dieu aime ses perfections.

L'objection proposée se trouve détruite par cet endroit, mais ce n'est pas le seul. De trois propositions dont elle est composée, & qui devroient toutes trois être incontestables pour lui donner du corps & de la force, non-seulement celle que nous venons d'examiner, est fausse & ruïneuse, mais encore celle qui la suit.

Plus un ouvrage est parfait, dit l'objection, plus il est excellent, plus exprime-

me-t-il l'excellence & la perfection de l'ouvrier.

Deux Architectes voulurent bâtir une maiſon de vingt mille francs : l'un executa ſon deſſein & y réuſſit : l'autre, au lieu d'en faire une de vingt mille francs, en fit une de cent mille : lequel des deux doit-il être regardé comme le plus excellent ouvrier ? Eſt-ce celui dont l'ouvrage eſt le plus excellent ?

Diſtinguons donc deux ſortes de perfections dans un ouvrage ; une perfection abſoluë, & une perfection relative au deſſein qu'on a pris.

L'ouvrier le plus parfait eſt celui qui fait l'ouvrage le plus parfait, non toûjours abſolument, mais toûjours le plus parfait par raport au deſſein qu'il a pris, c'eſt celui qui fait parfaitement ce qu'il veut faire.

Un ouvrier trés parfait peut faire trés parfaitement des ouvrages trés parfaits en eux-mêmes, quand il le veut ; mais il n'eſt pas néceſſaire que pour être ouvrier tres parfait, il faſſe toûjours ces ſortes d'ouvrages. Quand il le veut, il peut faire des ouvrages moins parfaits en eux-mêmes, mais parfaitement aſſortis à ſes deſſeins. Dans l'un & dans l'autre il agit toûjours en habile ouvrier, il ne ſe dégrade point, il ne ſe dément point. L'exacte correſ-

respondance de l'ouvrage avec son dessein exprime l'excellence de l'ouvrier & lui fait honneur.

Le plus grand Architecte ne bâtit pas toûjours des Temples ou des Palais. Appelles fut toûjours Appelles, soit lors qu'il peignit Alexandre, soit lors qu'il peignit un cheval.

Dieu ne laissera donc pas d'agir en Dieu, lors qu'il fera un monde parfait comme six, aussi bien que lors qu'il en fera un parfait comme huit ; parce que lors qu'il fera un monde parfait comme six, c'est qu'il ne voudra le faire parfait que comme six ; de même lors qu'il le fera parfait comme huit, c'est qu'il voudra le faire parfait comme huit.

Supposé que Dieu agisse, il faut qu'il agisse en Dieu, qu'il agisse comme un être infiniment sage, & qu'ainsi il fasse son ouvrage ni plus ni moins parfait, mais précisément tel qu'il voudra le faire. Mais il n'est pas nécessaire qu'il veüille faire le plus parfait ouvrage qui se puisse, comme nous l'avons montré ; il lui est égal de vouloir créer des créatures dans lesquelles il peigne ses divines perfections, ou de ne vouloir point en créer ; il lui est égal de vouloir se peindre plus ou moins. Lors qu'il a voulu se peindre, il s'est exprimé tel qu'il

a voulu s'exprimer. * C'eſt pourquoi les œuvres du Seigneur ſont grandes & dignes de ſa grandeur : elles ſont proportionnées à ſes volontez.

CHAPITRE VI.

Continuation du même ſujet.

I.

SUr cette même matiere il ſe preſente encore à mon eſprit une difficulté que voici. La ſageſſe éternelle, donc Dieu ſuit en toutes choſes les conſeils, le porte néceſſairement à faire l'ouvrage, dans lequel il y a le plus de ſageſſe. Or le monde le plus parfait eſt celui où il y a le plus de ſageſſe. Donc Dieu a été porté néceſſairement à créer le monde le plus parfait, ſupoſé qu'il ait été déterminé à créer.

Cette difficulté roule ſur une équivoque. Il faut diſtinguer la ſageſſe de Dieu exprimée d'avec la ſageſſe interieure & éternelle. La ſageſſe exprimée eſt dans l'ouvrage que Dieu a formé, & conſiſte en certains traits qui font reconnoître aux créatures que tel ouvrage a été formé par un être ſage.

La

* Pſ. 110. C'eſt le ſens des Septante, & de la Vulgate *Magna opera Domini, exquiſita in omnes voluntates ejus.*

La ſageſſe interieure eſt en Dieu même, c'eſt ſa propre lumiere qui l'éclaire lors qu'il ſe détermine.

Il eſt vrai que dans un monde plus parfait il y a plus de ſageſſe, mais de ſageſſe exprimée, c'eſt-à-dire, qu'il y a plus de ces traits auſquels les créatures peuvent reconnoître que c'eſt un être ſage qui l'a produit. Plus un ouvrage a de perfection, de raport, d'étenduë, plus on a de raiſon de conclure que celui qui l'a formé, eſt un être ſage.

Mais y a-t-il plus de ſageſſe interieure à vouloir créer un monde où il y ait plus de ſageſſe exprimée, qu'à vouloir en créer un où il y en ait moins ? C'eſt ce qu'on ne peut pas dire en ſuivant les principes déja établis ci-deſſus. Il eſt égal à Dieu de vouloir créer le monde, ou de ne vouloir pas le créer : il lui eſt égal par conſéquent de créer un monde plus ou moins parfait, un monde par conſéquent où il y ait plus ou moins de traits de ſageſſe exprimée. Si Dieu avoit voulu ne point créer le monde, il auroit voulu ne point exprimer ſa ſageſſe. Or ſi Dieu eſt également ſage, ſoit qu'il veuille, ſoit qu'il ne veuille point exprimer ſa ſageſſe, pourquoi ne le ſeroit-il pas également en voulant l'exprimer & la manifeſter plus ou moins ; Quand deux partis ſont égaux, il eſt également ſage de ſe dé-

terminer à l'un ou à l'autre. Donc Dieu eſt tout auſſi ſage, ſoit qu'il ſe détermine à créer un monde où il y ait plus de traits de ſageſſe exprimée, ſoit lors qu'il ſe détermine à créer un monde où il y en ait moins.

II.

Au fond, ſi Dieu n'étoit point indifferent à exprimer plus ou moins ſa ſageſſe dans les créatures, il ne devroit point l'être non plus à découvrir aux intelligences créées tous ces traits de ſageſſe, cette ſuite de deſſeins, ces merveilles en un mot qui ſont gravées dans toutes les parties de l'Univers. Car pourquoi ſe tant mettre en frais, pourquoi étaler tant de magnificences & de richeſſes, ſi perſonne ne les voit ? A quoi bon ce treſor caché & inacceſſible ? A quoi ſert cette pompe & cet apareil ? A qui veut-il parler dans toutes cette harmonie ? A lui-même ? Mais a-t-il beſoin de ſes ouvrages pour aprendre ce qu'il doit penſer ſur ſa ſageſſe ? A la matiere ? Mais c'eſt un être ſourd & aveugle. Aux intelligences créées ? Mais ſi ces intelligences ſont deſtituées de lumiere, toutes ces beautez ſont pour elles comme ſi elles n'étoient pas.

Si donc on paſſe une fois ce principe, que Dieu voulant créer n'a point été indif-

different à imprimer dans ſes créatures plus ou moins de traits de ſa ſageſſe, il me ſemble qu'il faudra auſſi paſſer cette conſéquence, c'eſt-à-dire, que Dieu n'a point été indifferent à faire connoître plus ou moins ſes ouvrages aux intelligences créées; que Dieu par conſéquent n'a pû ſe diſpenſer de leur manifeſter tous ſes ouvrages; qu'il a dû leur dévoiler toutes ſes merveilles, leur découvrir ſes conſeils, leur montrer à nud juſqu'au plus profond ſecret de ſa conduite, n'avoir pour elles rien de caché, point de voyes inacceſſibles, point de deſſeins impénétrables, point de réſerve dans ſes communications, point de meſure dans ſes largeſſes, point d'exception dans ſes faveurs; mais que par une impetueuſe néceſſité il a dû répandre dans leur eſprit ſes connoiſſances avec profuſion, & les inonder d'une affluence de lumieres.

III.

De plus, comme tout degré d'être ſoit ſpirituel, ſoit corporel, renferme toûjours quelque trait de la ſageſſe divine, donner plus ou moins de connoiſſance aux intelligences créées, c'eſt imprimer en elles-mêmes plus ou moins de traits de la divine ſageſſe. Dieu par cette raiſon encore n'a donc point été indifferent ſur ce point: Or s'il

étoit nécessaire que Dieu imprimât aux esprits tous les traits de sagesse qu'il est possible, il faudroit qu'il fît deux choses.

1. Qu'il produisît le plus d'esprits qu'il est possible d'en produire, qu'il en produisît par conséquent un nombre infini : 2. qu'il donnât à chaque esprit tout les degrez d'être qu'il est possible d'avoir. Et comme les esprits par leur nature peuvent croître de degré en degré sans bornes, parce qu'un degré d'intelligence n'est point incompatible avec un autre, il faudroit qu'il augmentât les degrez d'être de chaque esprit, & qu'il les élevât bien au dessus de ce qu'ils sont, puisque selon la pûissance absoluë de Dieu, on conçoit qu'ils peuvent l'être.

Qu'on n'allegue point ici que Dieu a été borné par sa cause occasionnelle : 1. Je vais refuter dans un moment cette prétention : 2. Dieu n'avoit qu'à produire cette plénitude d'être dans l'esprit en le créant ; & il auroit dû le faire, s'il n'avoit point été indifferent à donner à ses ouvrages plus ou moins de traits de sa sagesse : or avant la création il n'y a point de cause occasionnelle. 3. Dans les degrez de connoissance qu'il a donnez à sa cause occasionnelle, il n'a point été borné par aucune cause occasionnelle ; il auroit donc dû donner à sa cause occasionnelle assez de degrez de connoissance tant actuelle

actuelle qu'habituelle, tant directe que refléchie, pour connoître toûjours actuellement tout ce qui se passe dans le monde, & empêcher par là que cette cause occasionnelle ne laissât périr, faute d'y penser, tant de millions de personnes, & n'élevât en l'honneur de Dieu un temple si étroit & si peu rempli ; c'est de quoi nous avons déja parlé dans la section précédente.

IV.

Enfin on pouroit peut-être objecter que Dieu aime plus les créatures plus parfaites que les moins parfaites ; que par conséquent il a dû vouloir créer les unes plûtôt que les autres, supposé qu'il voulût créer. Mais cette objection est encore sans fondement. On pouroit dire de même : Dieu aime plus l'être que le néant ; donc Dieu a dû vouloir plûtôt créer que de ne pas créer. Cette objection prouveroit donc trop, puis qu'elle prouveroit qu'il est nécessaire que Dieu eût créé toutes les créatures possibles, & qu'il n'y a rien de possible qui ne soit créé.

De plus, si de ce que Dieu aime plus les créatures plus parfaites, il a dû leur donner l'existence, supposé qu'il voulût créer, il faudroit dire de même, que de ce que Dieu hait le peché, il a dû empêcher & ne point per-

mettre qu'il se fît aucun peché, supposé qu'il ait voulu créer.

Mais je réponds directement. Dieu n'aime les créatures qu'en lui-même ; il est la fin & le centre de tout, & tout son amour se réünit toûjours & se réduit à ce point.

Dans les créatures, on ne peut distinguer que deux choses ; leur nature, par laquelle on les conçoit possibles ; leur existence, qui les rend existantes.

Dieu aime la nature des êtres créez, ou les créatures possibles dans son essence, qui possede éminemment les perfections de tous les êtres, en qualité d'être des êtres. Il aime les créatures existantes dans son decret.

Dieu aime comme il connoît : & l'on a montré que c'est dans son essence que Dieu connoît les créatures possibles, & dans son decret les futures : il les aime de la même maniere. En cela c'est toûjours lui-même qu'il aime ; il s'aime comme participable par les créatures & capable de se communiquer, lors qu'il aime les créatures comme possibles. Il s'aime lui-même comme participé, comme voulant actuellement se communiquer, lors qu'il les aime comme existantes.

Dieu n'aime point le peché, car le peché est un défaut, c'est une privation ; & Dieu en s'aimant lui-même, qui est l'être des êtres, qui

qui est tout être, n'aime point par conséquent les défauts.

Quoique l'essence de Dieu soit simple, comme Dieu voit néanmoins qu'il peut être plus ou moins participé ; s'il étoit permis de distinguer des points virtuels dans cet amour nécessaire que Dieu a pour lui-même, on pouroit dire que Dieu, entant qu'il est plus participable, occupe plus de place dans l'amour divin que Dieu en tant que moins participable. Mais au fond tout cela est simple en Dieu, & je ne parle ainsi humainement qu'à cause de la bassesse de mes pensées.

V.

Si Dieu n'aime l'existence des créatures que dans son decret, c'est-à-dire, dans la volonté de les créer, il s'ensuit que l'amour de Dieu pour ses créatures ne le porte pas davantage à leur donner, qu'à ne leur pas donner l'existence ; à la donner à telles ou telles créatures. La volonté de Dieu s'accomplit également, soit que les créatures existent, soit qu'elles n'existent pas ; soit qu'il en existe de plus ou de moins parfaites. Pour l'un ou pour l'autre il faut des decrets de Dieu, & ces decrets lui sont égaux : ces decrets sont également aimables ; ces decrets sont l'objet immédiat de son amour.

Dans l'existence des créatures il aime ses decrets & l'accomplissement de sa volonté ; & il trouve également dans leur non-existence ses decrets & l'accomplissement de sa volonté. Par conséquent, de ce que Dieu aime les créatures, il ne s'ensuit point qu'il soit obligé à leur donner l'être : comme aussi de ce qu'il aime plus les plus parfaites, il ne s'ensuit point qu'il soit obligé de les créer plûtôt que les autres, supposé qu'il veüille agir au dehors. Ce seroit une grande illusion de s'imaginer, que Dieu, semblable à un homme qui se complaît dans un ouvrage qu'il médite, plûtôt que dans un autre, en desire l'existence & tâche de se la procurer. Les hommes ne font ainsi, que parce qu'ils trouvent leur interêt dans l'existence d'un tel ouvrage ; je ne dis pas un interêt grossier ou étranger, je parle de l'interêt de l'amour, qui n'est autre que l'amour même ; je parle du plaisir d'aimer, du plaisir de faire du bien. L'absence d'un objet leur enleveroit ce plaisir, & sa présence le leur procure : leur amour a donc besoin, pour se soûtenir, de l'existence de cet objet.

Il n'en est pas de même de Dieu, à l'égard de l'existence des créatures. Comme l'objet immédiat de son amour c'est lui-même, c'est son decret, il se trouve toûjours, toû-

toûjours également parfait, toûjours également aimable. Il n'a pas plus de plaisir & de bonheur, soit qu'il procure l'existence à une créature, ou à telles créatures, soit qu'il ne la leur procure pas.

Il est vrai que lors qu'il procure l'existence aux créatures, il leur fait du bien ; que lors qu'il leur donne un plus haut degré d'être, il leur fait plus de bien ; & qu'en ce sens, selon saint Thomas, on doit dire qu'il les aime actuellement davantage, en prenant le mot d'aimer, non pour l'amour de complaisance, mais entendant par le mot d'aimer, faire du bien.

Mais Dieu est-il plus déterminé à faire du bien aux créatures qu'à n'en pas faire, par cet amour de complaisance, par cet amour nécessaire qu'il a pour les créatures considérées comme possibles dans son essence ? Non sans doute. Si cela étoit, comme un tel amour est nécessaire, Dieu seroit nécessité à donner l'être aux créatures plûtôt qu'à ne le leur pas donner ; à leur donner une infinité de degrez d'être, c'est-à-dire, autant qu'en peut donner un être sans bornes, un être infini en tout genre, un être par conséquent infiniment communicatif. L'amour nécessaire que Dieu a pour ses créatures, ne le détermine pas plus pour un de ces partis que pour l'autre : & de quelque côté qu'il se détermine, il trou-

ve également l'accompliſſement de ſa volonté, ſoit dans le decret de leur donner l'être, ſoit dans celui de ne pas le leur donner ſoit dans le decret de leur donner tels degrez d'être, ſoit dans celui de leur en donner un moindre degré.

V I.

Achevons cette queſtion par une réflexion ſemblable à celle par où nous avons achevé la précedente. Cette égalité dans laquelle Dieu, en qualité d'être des êtres, ſe trouve par raport à l'être ou au non-être des créatures, à l'exiſtence de tels ou tels degrez d'être, de plus ou de moins de perfections; cette égalité, dis-je, doit faire ſentir combien nous ſommes redevables à Dieu non ſeulement de ce qu'il nous a donné l'être, mais encore de ce qu'il nous en a donné tant de degrez.

Dans le ſyſtême que nous combattons, Dieu n'eſt indifferent qu'à agir au dehors, ou à ne point agir; mais, ſupoſé qu'il veüille agir, il eſt obligé de faire de ſon mieux; ſa ſageſſe ne lui laiſſe point de liberté ſur ce point; elle l'oblige de donner à ſon ouvrage le plus de perfection qui ſe puiſſe ſelon l'ordre. Or cette néceſſité ou Dieu eſt ſur ce point, obſcurcit & diminuë beaucoup la reconnoiſſance que le monde lui doit ſur les degrez de graces qui lui ſont don-

donnez, puisque Dieu n'a pas été le maître de lui en donner moins : & que si en agissant sagement il avoit pû donner au monde un seul degré de grace de plus, il n'auroit pû se dispenser de le lui donner. Mais qu'au contraire cette reconnoissance est juste, & que le bienfait est sensible, lors qu'on est convaincu que Dieu nous a fait tant de bien sans aucun mérite de nôtre part & sans aucune obligation de la sienne.

CHAPITRE VII.

Des voyes generales.

CEtte grande difficulté étant éclaircie, il est plus aisé de se déterminer sur les autres qui regardent les moyens & les voyes de la divine Providence. Les principales questions que l'on peut former sur ce point, sont de savoir si Dieu a dû agir ordinairement dans le gouvernement de l'Univers par des voyes générales ou particulieres ; s'il a dû agir par conséquent par des volontez générales ; s'il a dû établir dans l'ordre de la nature & de la grace des causes occasionnelles pour déterminer ses volontez pratiques.

I.

Commençons par les voyes générales. Pour montrer l'enchaînement de cette question avec la précédente, reprenons des principes que nous avons déja refutez, & nous verrons jusqu'où ils conduisent de conséquence en conséquence.

1, Dieu s'aime invinciblement.

2. Dieu n'agit ou ne se détermine que par sa volonté. Or sa volonté n'est que l'amour qu'il se porte à lui-même & à ses divines perfections. Donc Dieu agit toûjours d'une maniere qui porte le caractere de ses attributs, quels qu'ils soient.

3. Plus un ouvrage est parfait, plus il est excellent plus exprime-t'il l'excellence & la perfection de l'ouvrier.

4. Plus les voyes, par lesquelles on execute un excellent ouvrage, sont simples, & en même-tems fécondes, plus expriment-elles la sagesse ou l'intelligence de l'ouvrier. Ces quatre articles sont le fondement de tout.

5. Il suit de ces quatre articles, que Dieu n'a pas fait ni dû faire ce monde le plus parfait qui se puisse, mais seulement le plus parfait qui se puisse, eu égard à la simplicité & à la fécondité des voyes qu'il a employées pour le produire.

Je m'explique. Un ouvrage parfait comme huit, ou qui porte le caractere des attributs divins comme huit, produit par des voyes qui ne les expriment que comme deux, n'exprime en tout ſes attributs que comme dix : mais un ouvrage parfait ſeulement comme ſix, ou qui exprime ſeulement comme ſix les attributs divins, produit par des voyes qui les expriment encore comme ſix, exprime les attributs divins comme douze.

6. Les voyes par leſquelles Dieu execute tout ce qui ſe fait dans le monde, ſont les puiſſances ſubalternes, ou les cauſes ſecondes ſagement ſubordonnées & combinées entr'elles, & ſes volontez particulieres pratiques.

Que ces cauſes ſecondes ayent toutes une force ou une puiſſance véritable créée avec elles, & attachée à leur nature, & que Dieu ſe ſoit fait, pour ainſi dire, une loi générale de joindre ſon concours à leur action, ſans lequel elles ſeroient inefficaces; ou que ces cauſes ſecondes n'ayent de puiſſance que par ce que Dieu s'eſt fait auſſi une loi générale d'executer ce que nos ſens & nos préjugez leur attribuent de faire par une efficace qui leur ſoit propre, cela eſt indifferent pour la matiere preſente.

Enfin, les voyes générales ſont plus ſimples & plus fécondes que les voyes particu-

culieres; par conſéquent elles ſont plus parfaites; Dieu donc a dû les préférer. Si Dieu conduit ordinairement le monde par des voyes générales, il le conduit auſſi ordinairement par des volontés pratiques generales, & non par des volontez pratiques particulieres.

On apelle volontez pratiques générales, celles par leſquelles Dieu veut produire un effet, y étant déterminé par quelque créature. On apelle volontez pratiques particulieres, celles par leſquelles Dieu veut produire un effet, ſans y être déterminé par quelque créature.

Ainſi ſelon le ſyſtême que j'expoſe, Dieu dans l'ordre de la grace ne ſe détermine pas ordinairement de lui-même à donner la grace à Pierre plûtôt qu'à Jean : à donner tel degré de grace à tel juſte plûtôt qu'à tel autre : à prédeſtiner celui-ci plûtôt que celui-là : mais ſur tout cela il ne veut agir qu'autant qu'il y eſt déterminé par quelque créature : & cette créature eſt l'ame de Jeſus-Chriſt.

Dieu donc dans l'ordre de la grace n'a point ordinairement de volontez particulieres, c'eſt-à-dire, que de lui-même il ne veut point donner la grace du ſalut à tel plûtôt qu'à tel autre ; mais il a voulu établir une voye & un moyen général ; il a voulu établir l'ame de Jeſus-Chriſt diſtributive de la grace, en ſorte que toutes les

fois

fois que cette ſainte ame voudra efficacement que la grace ſoit donnée à un tel, elle lui ſera donnée; que lors qu'elle obmettra de le vouloir, elle ne lui ſera pas donnée. Ainſi Dieu a une volonté générale d'executer dans l'ordre de la grace tout ce qu'il plaira à l'ame de Jeſus-Chriſt d'ordonner & de déterminer.

Il faut de plus remarquer, que ce n'eſt point Dieu qui dans le cours ordinaire détermine l'ame de Jeſus-Chriſt entre deux hommes égaux, à vouloir donner la grace à celui-ci plûtôt qu'à celui-là : pour cela il faudroit des volontez particulieres ; & l'on croit qu'il ſeroit indigne de la majeſté de Dieu d'en avoir à tout moment. Tel eſt le cours ordinaire, ſelon ce ſyſtême. Outre cette voye ordinaire, Dieu en a encore une autre, qui ſont les volontez pratiques particulieres, c'eſt-à-dire, de vouloir de lui-même, & ſans y être déterminé par la créature, donner la grace à tel ou à tel autre: cette voye eſt une voye extraordinaire dont Dieu uſe rarement.

Il en eſt de même pour la conduite du monde corporel, Dieu ne veut point faire que telle ſemence ſoit feconde plûtôt que telle autre ; que tel grain de bled raporte ſon fruit, ou demeure ſterile : mais il a voulu établir deux régles de mouvement ; ſavoir que les corps en mouvement tendent

dent à le continuer en ligne droite, & que lorsque deux corps se rencontrent ils se communiquent leur mouvement. Du reste dans le cours ordinaire il ne veut faire dans le monde que ce qu'il est déterminé à faire par ces deux loix du mouvement, & si de lui-même il veut déterminément faire telle ou telle chose, c'est une voye rare, extraordinaire, miraculeuse.

Aprés avoir tâché de me former l'idée la plus juste qu'il m'a été possible de ce système, il s'agit d'en examiner la vérité.

II.

Pour éclaircir mes idées sur une matiere si élevée & si importante, je considére d'abord en quel sens il peut être vrai ou faux, que Dieu employe certaines voyes pour produire & pour conserver son ouvrage. Quelles sont ces voyes ? quels sont ces moyens ? Sont-ce quelques créatures, quelques causes secondes, quelque puissance subalterne ? Ou bien est-ce l'action de Dieu même qui produit, qui conserve, qui détermine chaque créature en particulier, aussi bien que tout son ouvrage en general ?

Si ces voyes & ces moyens sont quelques créatures, je fais sur cela encore une distinction importante. Ou Dieu veut ces créatures comme des moyens par raport à lui,

lui, pour operer telle choſe dans le monde ; ou il veut ſeulement que ces créatures ſoient des moyens par raport à telle ou telle choſe.

Il eſt fort different de vouloir une choſe comme un moyen pour tel effet, ou de vouloir que cette choſe ſoit un moyen pour tel effet. Lorſque je veux prendre medecine pour rétablir ma ſanté, je veux cette medecine comme un moyen par raport à moi ; je ne la veux que parce que je veux la ſanté : je n'ai qu'un deſſein unique qui eſt de rétablir ma ſanté, & c'eſt pour y parvenir que je prends cette voye.

Mais lorſque Jeſus-Chriſt renvoya les Lépreux aux Prêtres pour recevoir la guériſon, ou lors qu'il fit de la bouë avec ſa ſalive pour rendre la vûë à l'Aveugle né, il voulut que le miniſtere des Prêtres, & que cette bouë fuſſent un moyen dans ce miracle. Jeſus-Chriſt en cette occaſion eût un double deſſein ; il eût deſſein de guérir les Lépreux, & il eût deſſein de nous inſtruire d'une verité ſur le Sacerdoce de l'ancienne Loi, en faiſant que le miniſtere des Prêtres fût un moyen dans ce miracle. On ne peut pas dire que Jeſus-Chriſt n'eût que la volonté de guerir les Lepreux, & que ce fut cette volonté qui fut cauſe qu'il prit ce moyen : il eût & la volonté de guerir les Lepreux, & la volonté de nous inſtruire

de

de cette verité ; & il voulut que le moyen par lequel il nous inſtruiroit, fût auſſi le moyen qu'il mettroit en œuvre dans cette occaſion.

Suivant ces principes, je demande ſi, pour produire certains effets dans le monde, Dieu veut certaines créatures, comme des moyens & des voyes par raport à lui ; ou s'il veut ſeulement que certaines créatures ſoient des moyens pour operer ces effets.

III.

Pour éclaircir cette matiere, je commence par une comparaiſon. Un Prince pour ſe procurer une habitation digne de lui, prend le deſſein de conſtruire un magnifique Palais. Ce Prince eſt ſage, & il ne prend point ſes deſſeins aveuglement ; il compare les moyens avec la fin.

Pour bâtir ce Palais il faut des ouvriers & des matériaux : il pouroit envoyer chercher à Rome d'habiles architectes, en Grece le plus beau marbre, à Siam la meilleure chaux. Mais penſant que cela ſeroit trop long & trop embarraſſant, il ſe réſout à ſe ſervir des ouvriers qu'il a dans ſes états, du marbre, des autres matériaux qui ſe trouvent à portée. Il vaut mieux prendre ce parti, quoi qu'en choiſiſſant l'autre ſon Palais en eût été plus magnifique. Pour four-

nir

nir à la dépense de ces ouvriers & de ces matériaux, il faut de grosses sommes. Plusieurs moyens se presentent, & parmi les autres il choisit celui, non qui lui en procure le plus, mais qui lui en procure suffisamment, avec le plus de facilité, & en soulageant le plus son peuple.

Remarquez le progrez des volontez de ce Prince ; la volonté qu'il a de construire un Palais digne de lui, est cause qu'il veut les moyens, c'est-à-dire, mettre en œuvre tous ces ouvriers, faire un amas de matériaux, les faire tailler, polir, placer ; la volonté qu'il a de ce moyen est encore la cause qu'il veut avoir des fonds pour fournir à cet apareil : enfin cette volonté est aussi la cause des taxes & des tributs qu'il veut imposer sur son peuple. Ce Prince prend les moyens les plus simples, les voyes les plus fécondes & les plus douces ; sa sagesse les lui inspire. Mais reprenez le fil de toutes ses volontez, & vous trouverez qu'il n'a la volonté d'une telle chose que parce qu'il ne peut parvenir à l'autre, que par celle-là. S'il pouvoit avoir de l'argent sans imposer des tributs, il est trop sage & il aime trop le bonheur de son peuple, pour ne pas employer ce moyen. S'il pouvoit bâtir ce Palais sans dépense, sans amaser les matériaux, sans les tailler, sans les polir, sans les placer, il ne manqueroit pas de vou-

loir

loir faire ſon édifice ſans tous ces frais. Si ſans employer le cizeau & les machines il pouvoit d'une ſeule parole conſtruire ce grand édifice, il s'épargneroit la volonté de ces pénibles moyens.

IV.

Apliquons ceci à la conduite de Dieu. Quel eſt l'ordre, quelle eſt la ſuite de ſes volontez ? Eſt-il ſemblable à ce Prince qui n'a qu'un unique deſſein, je veux dire celui d'édifier ce ſuperbe Palais, & qui pour y réüſſir met tant de moyens en œuvre ? Dieu n'a-t-il eu que le deſſein de nous ſauver, & d'édifier dans le Ciel un temple éternel en ſon honneur ? Ou bien a-t-il eu le deſſein de nous ſauver, & le deſſein de nous ſauver d'une certaine maniere ? De nous ſauver, & de nous faire mériter le ſalut ; de nous faire mériter le ſalut, & de nous le faire mériter par les tribulations que nous ſuporterions pour ſon amour ; de nous donner ce divin amour, & de nous le donner par le canal des ſignes ſenſibles ?

Dieu a-t-il eu le deſſein de nous ſauver, & de nous ſauver ainſi ; ou s'il a eu ſimplement le deſſein de nous ſauver ; en ſorte que pour réüſſir dans ce deſſein il ait employé les moyens ; qu'il ait choiſi entre

tre ces moyens ; qu'il n'ait voulu ces moyens preciſément que comme des moyens, comme les moyens les plus ſurs, les plus féconds, les plus avantageux ; qu'il n'ait voulu le monde preſent preciſément que pour le futur ?

Si Dieu n'avoit eu d'autre deſſein que de nous ſauver ſimplement, il n'avoit qu'à nous ſauver tout d'un coup, ſans employer tout ce circuit. Pourquoi ce Prince, qui veut bâtir un Palais, veut-il faire un ſi grand apareil, ſinon parce qu'il n'eſt pas aſſez puiſſant pour former ce Palais d'une ſeule parole, & qu'il a beſoin de tous ces moyens ? Mais Dieu qui peut toutes choſes, que n'édifie-t-il donc d'une ſeule parole la Jeruſalem celeſte ? Certainement ce ſeroit le plus ſimple & le plus court ; & ſi l'on prétend avoir raiſon de dire que Dieu ne doit point employer les moyens les plus compoſez, tandis qu'il y en a de plus ſimples, je prétens avec bien plus de raiſon, que Dieu ne doit employer aucun moyen, lors qu'il peut faire un ouvrage tout d'un coup & ſans moyens.

Si Dieu n'a voulu le mouvement des corps, que parce qu'il a voulu former certains arrangemens dans la matiere, y produire certains corps organiſez, conſerver dans les corps celeſtes auſſi bien que dans les corps ſublunaires un certain ordre & une cer-

certaine beauté, il n'avoit qu'à le former tout à coup, cet ordre, ſans employer un ſi grand nombre de moyens : ſi Dieu n'a voulu remuer les corps en ligne droite, que parce qu'il a voulu qu'un corps qui eſt à Hambourg, fut tranſporté à Amſterdam par le moyen le plus court, il n'avoit qu'à épargner à ce corps un ſi long & ſi pénible trajet ; & aprés l'avoir créé à Hambourg dans le moment A, le créer tout à coup à Amſterdam dans le moment B : c'étoit le plus court & le plus ſimple.

Si Dieu n'a voulu envoyer les Apôtres prêcher par toute la terre, que parce qu'il a voulu convertir les hommes, il n'avoit qu'à convertir dans un moment tous ceux à qui il avoit réſolu d'accorder cette grace.

On ne veut une choſe comme un moyen pour arriver à une autre, que parce qu'il eſt néceſſaire de prendre un moyen, & qu'on ne peut arriver à la fin ſans quelque moyen. On ne veut prendre un remede que parce qu'on en a beſoin pour ſa ſanté.

Or Dieu n'a pas beſoin des prédicateurs évangeliques pour faire croire à l'Evangile, il peut convertir tout d'un coup : il n'a pas beſoin du monde preſent pour former le monde futur, il n'a pas beſoin de grands préparatifs pour former le temple éternel ; d'être long-tems, & d'uſer de longs circuits

cuits pour produire ces matériaux, pour les polir peu à peu ; d'établir un Architecte, c'eſt à-dire, une cauſe occaſionnelle qui préſide à ce travail : il peut conſtruire à l'inſtant ce temple ſans embarras, ſans autres moyens : il peut produire toutes choſes tout d'un coup : ainſi il ne veut pas certains évenemens uniquement parce qu'il en veut d'autres ; il ne les veut pas ces évenemens ſimplement comme des moyens qui le conduiront à ce qu'il deſire.

V.

Mais quoi, dira-t-on, eſt-ce que certains êtres ou modifications ne ſont pas des moyens pour arriver à d'autres ; & Dieu ne les veut-il pas ainſi ? Oüi, Dieu veut qu'une créature ſerve à former une autre créature ; il veut qu'un arbre ſerve à porter du fruit : mais on ne peut pas dire que Dieu n'ait voulu créer les arbres que parce qu'il a voulu créer du fruit : il pouroit créer du fruit : tout d'un coup, & ſans le faire naître ſur des arbres.

* C'eſt ce que S. Thomas explique admirablement en deux paroles : *Vult hoc eſſe propter hoc, ſed non propter hoc, vult hoc* ; il ne les veut pas comme des moyens par raport à lui, mais il veut que ce ſoit des

* S. Thom. 1. P. Q. 19. Art. 5.

moyens pour telle choſe. Quiconque ne veut une choſe que parce qu'il en veut une autre : par exemple, les remedes pour la ſanté ; s'il peut ſe procurer la ſanté ſans ces remedes, il ceſſera auſſi-tôt de vouloir prendre ces remedes. Ce qu'on ne veut que comme un moyen pour obtenir quelque objet, on ceſſe de le vouloir, ſi-tôt qu'on peut obtenir l'objet ſans ce moyen.

Dieu donc qui peut toutes choſes au ciel & en la terre, qui peut former tout ce qui lui plaît, ſans avoir beſoin de moyens étrangers, ne veut point l'exiſtence de certaines créatures, parce qu'il veut l'exiſtence d'autres créatures : il ne veut point certaines créatures préciſément comme des moyens par raport à lui pour en produire d'autres : & ce ſeroit ne point penſer aſſez noblement de la majeſté ſouveraine, que de croire que dans les créatures, il y en ait certaines qui ne fuſſent à ſes yeux que des moyens & des voyes pour la production & pour la conſervation de ſes ouvrages.

Dieu veut auſſi bien l'exiſtence d'une créature, qu'il veut l'exiſtence d'une autre : quoique, pour établir une liaiſon & un enchaînement entre les créatures, il ait voulu que l'une contribuât à l'exiſtence de l'autre. Dieu ne veut pas l'exiſtence d'une créature, pour ſe procurer l'exiſtence d'une autre : mais il veut l'exiſtence de-

de ces deux créatures, & il veut procurer l'une par l'autre. Ainſi les créatures par raport à Dieu ne ſont pas des moyens pour arriver à d'autres.

Dieu n'a pas voulu, par exemple, envoyer des prédicateurs de l'Evangile uniquement, parce qu'il a voulu nous convertir ; mais il a voulu que certaines créatures, certains évenemens fuſſent des moyens par raport à d'autres évenemens. Dieu qui pouvoit nous convertir indépendamment de ce miniſtere exterieur, n'a pourtant point voulu le faire ordinairement ſans ce miniſtere, & il a établi ce miniſtere comme le moyen, par lequel il vouloit nous convertir ordinairement. On auroit tort de penſer que Dieu n'ait eu d'autre volonté que celle de nous convertir, & qu'ayant cherché les moyens pour y réüſſir, il ait trouvé que c'étoit celui-là qui étoit le plus ſimple. Le plus ſimple étoit de nous convertir tout d'un coup ſans tout ce miniſtere ; mais Dieu a eu deſſein de nous convertir ; il a auſſi eu deſſein d'envoyer des miniſtres, & à l'occaſion de leur miniſtere nous donner la grace de la converſion ; il a voulu l'un & l'autre, & il a voulu que l'un ſe fît par l'autre. On ne peut pas dire qu'il n'ait voulu l'un que parce qu'il a voulu l'autre : on ne peut pas dire qu'il ait voulu l'un comme ſon deſſein & comme ſon ouvrage, & l'autre préciſement

comme une voye & comme un moyen par raport à lui, pour ſe procurer l'autre : l'un & l'autre eſt ſon ouvrage, l'un & l'autre eſt un deſſein de ſa providence ; mais il a voulu que l'un fût un moyen par raport à nous, un moyen pour nous procurer l'autre.

Cette ſuite & cet enchaînement d'évenemens, de modifications & de créatures, que Dieu a voulu établir dans l'Univers, quoi qu'il eût pû s'en diſpenſer, fournit ſans doute un magnifique ſpectacle à qui veut s'y rendre attentif, & découvre avec une merveilleuſe lumiere la ſageſſe de Dieu, qui a voulu mettre un ſi bel ordre dans les créatures, une correſpondance ſi ſuivie, une harmonie ſi univerſelle, & y peindre d'une maniere ſi admirable ſes divers attributs. Mais en même-tems elle nous découvre la ſouveraine & indépendante liberté de cet être, à qui tout eſt égal, qui n'eſt point aſſervi au choix de certains moyens, comme le ſont de baſſes intelligences, & qui s'eſt ſervi du miniſtere de certaines créatures non parce que c'étoit le plus ſimple & le plus convenable moyen, mais parce qu'il l'a voulu ainſi.

V I.

Si donc on demande pourquoi Dieu a fait certaines choſes, par exemple, pourquoi il a fait des arbres, & qu'on répon-

de,

de, que c'eſt pour porter du fruit ; pourquoi il nous a mis dans cette vie, que c'eſt pour arriver à la vie future : à conſidérer les choſes comme elles ſont par raport à nous, on doit trouver trés juſte & trés raiſonnable cette réponſe ; parce qu'en effet Dieu a voulu que les arbres fuſſent le moyen pour avoir du fruit ; que les mérites de cette vie fuſſent le moyen par raport à nous, pour arriver à la vie bien-heureuſe. Mais ſi l'on remonte plus haut, & que l'on diſe, Il eſt vrai que Dieu a voulu que par raport à nous la vie preſente fût une voye pour aller à la vie future, que tant de tribulations, tant de peines, tant de croix fuſſent le chemin de l'éternité : mais pourquoi Dieu l'a-t'il voulu ainſi ? Eſt-ce que Dieu n'avoit point d'autre moyen pour nous ſauver ? Ou bien, eſt-ce qu'il n'en avoit point de plus court & de plus ſimple ? Cette réponſe ne ſeroit pas bonne. Dieu l'a voulu ainſi, parce qu'il l'a voulu : il a voulu nous ſauver, & il a voulu nous placer dans cette vie de tribulations & d'épreuves : il a voulu l'un & l'autre : il a voulu nous conduire à l'un par l'autre, & il l'a voulu parce qu'il l'a voulu.

S. Auguſtin nous aprend quelque choſe de ſemblable au ſujet du monde corporel, dans un paſſage aſſez connu du livre 1. de la Genéſe contre les Manichéens,

chap. 2. *Ceux qui veulent que nous leur rendions raison de ce qu'il a plû à Dieu de créer le Ciel & la terre, veulent savoir qu'elle a été la cause de la volonté de Dieu, au lieu que c'est la volonté de Dieu, qui est la cause de toutes choses. Lors donc que quelqu'un nous demande, Pourquoi Dieu a fait le Ciel & la terre, il faut répondre, parce qu'il l'a voulu : & s'il demande de nouveau, Pourquoi il l'a voulu ; il lui faut dire, qu'il cherche quelque chose de plus grand que la volonté de Dieu, & que rien ne peut être plus grand. Que la témérité humaine s'arrête donc, & qu'elle ne cherche pas ce qui n'est point, de peur que cela ne l'empêche de trouver ce qui est.*

VII.

Si Dieu ne veut point les créatures comme des moyens par raport à lui pour parvenir à ce qu'il desire dans les créatures, n'a-t-il donc point de voye, point de moyen qui soit moyen par raport à lui ?

Oüi, Dieu a une voye pour executer ses volontez, & il a la voye la plus courte, la plus simple la plus essentielle qui se puisse concevoir ; c'est de produire, ou de faire produire tout ce qu'il veut qui existe. Si Dieu n'a dessein que de me sauver, il me créera tout d'un coup bien-heureux ; mais s'il a dessein de me sauver, & de me sauver

en

en me faiſant mériter le Ciel, il formera dans ma volonté & par ma volonté des actions méritoires, & en conſéquence il me donnera un jour la viſion beatifique.

Si Dieu a deſſein de me donner la foi par le miniſtere des prédicateurs de l'Evangile, il me procure ce miniſtere, & en même-tems il opere en moi & par moi ce ſaint mouvement.

Dieu execute donc ſes deſſeins par la voye la plus ſimple, mais il les execute auſſi ordinairement d'une maniere conſtante & uniforme. Car comme il ne donne la foi à tel homme qu'en lui procurant la prédication de l'Evangile, il la donne auſſi de même à un autre homme. Ce que Dieu fait dans les révolutions des aſtres un ſeul jour, il le fait les jours ſuivans ; mêmes opérations, même conduite. C'eſt cette uniformité de conduite qu'on apelle les loix generales qui ne ſont autre choſe que le cours ſuivi, qu'il a plû à Dieu d'établir dans ce qu'il opéreroit dans le monde.

Ce ſeroit tenter Dieu de vouloir qu'il quittât cette maniere d'agir qu'il a établie, & qu'il agit autrement en nôtre faveur ; qu'il nous ſauvât ſans que nous vouluſſions uſer de ce qu'il a établi comme les moyens du ſalut ; qu'il nous nourrît ſans uſer des voyes, par leſquelles il a voulu entretenir nôtre vie : en un mot, ce ſeroit vouloir

tenter Dieu, que de négliger ce qu'il a établi pour être un moyen par raport à nous, auquel il attache certains effets. Dieu a voulu nous sauver par là, & non autrement : & c'eſt à l'homme à conformer ſa volonté à la volonté divine qui eſt la régle de tous les êtres, comme elle en eſt le principe.

Remarquez combien il y a de difference entre ces voyes & ces loix. Mettre des loix dans le monde, c'eſt y operer, & faire operer tout, y déterminer tout ; mais vouloir operer d'une maniere conſtante & uniforme. Or, bien loin que cela ſoit indigne de Dieu, la religion & l'expérience nous perſuadent que Dieu agit ordinairement de cette maniere.

Vouloir certaines créatures comme des moyens pour d'autres créatures, c'eſt que Dieu ſoit obligé, lors qu'il n'a deſſein que d'un évenement créé, d'en produire un ſecond comme un moyen pour arriver à celui-là ; & c'eſt ce qui eſt indigne d'un être tout-puiſſant, qui n'a pas beſoin des créatures ; qui, par conſéquent, ne s'en ſert pas par beſoin, qui ne s'en ſert que parce qu'il veut bien s'en ſervir, en ſorte que chaque créature eſt par raport à lui un deſſein, comme eſt un ouvrage.

VIII.

Ces véritez étant éclaircies, venons au raisonnement proposé au commencement de ce chapitre.

Dieu qui est un être sage, doit choisir dans la conduite de l'Univers les voyes les plus parfaites, & qui portent le plus le caractere de ses attributs, préferablement à d'autres voyes. Or les voyes generales, à cause de leur simplicité & de leur fécondité, sont les voyes les plus parfaites, & qui porte le plus le caractere des attributs de Dieu. Donc &c.

Les voyes dont on parle dans ce raisonnement, sont les puissances subalternes, & les volontez pratiques particulieres. A l'égard des volontez pratiques particulieres, ce sont des voyes rares, hors du cours ordinaire, des voyes miraculeuses : & je ne vais parler dans la suite que du cours ordinaire de la Providence.

Ces voyes ordinaires sont donc les puissances subalternes, Cela posé 1. je retourne le raisonnement. Dieu qui est sage, a dû préferer les voyes generales aux autres voyes, parce qu'il agit d'une maniere plus simple & plus féconde, lors qu'il employe ces sortes de voyes. Or si Dieu n'avoit employé aucune voye, aucun moyen créé, il

eût agi encore d'une maniere plus simple, & il eût agi d'une maniere toute aussi féconde, puisque Dieu peut faire dans les créatures tout d'un coup tout ce qu'il veut y faire, sans employer le secours des autres créatures : il peut nous sauver sans que personne le lui demande, aussi bien que si on le lui demandoit : il peut faire passer un corps d'un lieu à un autre en un instant, aussi bien qu'en lui faisant faire un long & pénible trajet. Donc bien loin que Dieu d'ût employer des voyes & des moyens créés qui fussent generaux, il ne devoit employer aucun moyen créé.

I X.

Secondement, je nie la premiere proposition du raisonnement objecté. Dieu, dit-on, dans la conduite de l'Univers doit choisir les voyes les plus parfaites. Ou ces voyes & ces moyens que Dieu doit choisir, sont moyens par raport à Dieu pour la conduite de son ouvrage, ou moyens par raport aux créatures.

Si on prétend que Dieu voulant faire son ouvrage de telle ou telle maniere, cherche certaines creatures qui le lui procurent ainsi, & qu'il veuille ces créatures comme des moyens pour cet ouvrage, on se trompe. Les créatures ne sont point des moyens par raport à Dieu, il ne les veut point com-

me

me des moyens : *Non propter hoc vult hoc.* La volonté qu'il a de faire tel ouvrage, n'est point la cause qui lui fait vouloir certaines créatures & certains évenemens qu'il n'auroit point voulu sans cela. Indépendemment de ces évenemens, il pouvoit créer son ouvrage tout d'un coup tel qu'il le vouloit, & s'il ne l'a fait que peu à peu & par tels évenemens, c'est qu'il a voulu tel ouvrage & tels évenemens.

Si donc on entend la proposition en cette maniere, Dieu qui est un être sage, voulant construire son ouvrage de telle maniere, choisit certains évenemens, certaines créatures, parce qu'elles sont la meilleure voye pour y réüssir ; je nie cette proposition, parce qu'elle donne atteinte à la toute puissance de Dieu. La meilleure voye & la plus simple à Dieu est d'operer ce qu'il veut dans ses créatures. Je nie donc cette proposition, parce qu'elle supose que Dieu veut certaines créatures comme des moyens par raport à lui pour la conservation ou pour la production d'autres êtres créés.

X.

Si l'on dit que ces voyes sont seulement des voyes par raport aux créatures, voyons ce que signifiera cette Majeure. Les meilleures voyes, par raport aux créatures, sont

les plus fécondes & les plus simples : les plus fécondes sont celles qui procureront aux créatures le plus de bien : les plus simples sont celles qui le procureront le plus aisément, & en employant le moins qu'il sera possible de causes secondes pour les procurer.

Ainsi le sens de cette proposition sera celui-ci : Dieu qui est un être sage, doit, dans la conduite de l'Univers, choisir les causes secondes créées, qui sont capables de procurer le plus de bien aux créatures, & de le leur procurer le plus aisément, & en faisant agir le moins qu'il est possible de causes secondes. Or cette proposition est fausse des deux côtez.

Il est faux que Dieu soit obligé, à moins qu'il ne cesse d'être sage, de choisir les causes secondes qui feront le plus de bien aux créatures, & qui donneront le plus de perfection au monde : pour cela il faudroit supposer que Dieu est obligé de faire le monde le plus parfait qui se puisse ; & c'est ce que nous avons suffisamment refuté.

Il est faux que Dieu soit obligé, en qualité d'être trés sage, de choisir les causes secondes, qui produisent leur effet avec le moins d'apareil, & sans y employer que le moins qu'il sera possible, le secours des autres causes secondes. Est-ce que pour nour-

nourrir un oiſeau, il ne pouvoit pas ſe diſpenſer de faire joüer tous les reſſorts de la nature, les grains, les plantes, les petits animaux de la terre, les eaux, & tout le reſte qui entre dans la production & dans la conſervation de toutes ces choſes ? Ne pouvoit-il pas par toute la terre procurer un aliment à tous les animaux, qui fournît à tous leurs beſoins ? Ou ne pouvoit-il pas s'épargner cette multitude de mouvemens, en ne mettant point en eux ces beſoins ? Ne voit-on pas au contraire, que c'eſt l'effet d'une admirable ſageſſe d'avoir ainſi multiplié les cauſes ſecondes, & de les avoir multipliées au point où elles le ſont, en ſorte que pour le moindre effet tout l'univers conſpire & ſe met en branle, afin de réünir par cette admirable correſpondance d'opérations, tant de parties ſi éloignées & ſi differentes ?

XI.

Aprés avoir examiné la Majeure du raiſonnement que je refute, allons à la Mineure, qui eſt, que les voyes generales ſont les meilleures, à cauſe de leur ſimplicité & de leur fécondité. Je nie que les voyes generales, telles qu'on les ſoûtient, ſoient les meilleures, & qu'elles ſoient fécondes : bien loin d'être telles, elles ſont impoſſibles, par-

ce

ce qu'elles renverſent entierement la divine Providence.

Ces voyes generales ſont les cauſes ſecondes, qui déterminent Dieu à vouloir faire telle ou telle choſe, en ſorte que Dieu n'a que des volontez generales pratiques. C'eſt l'ame de Jeſus-Chriſt, par exemple, qu'on ſupoſe déterminer Dieu par ſes deſirs à vouloir donner la grace à tel homme plûtôt qu'à tel autre homme, quoi qu'ils ſoient égaux : & cette ame détermine tellement Dieu à donner la grace à celui-ci plûtôt qu'à celui-là, que ce n'eſt pas Dieu qui antérieurement la détermine à ce choix. Or c'eſt ce qui eſt impoſſible, & qui détruit de fond en comble toute l'œconomie de la providence de Dieu.

Que les cauſes ſecondes ayent une force, une puiſſance véritable & attachée à leur nature, ou qu'elles n'ayent d'efficace que parce que Dieu s'eſt fait une loi d'agir à leur occaſion, cela eſt indifferent pour ceci, nous l'avons vû dans l'objection.

Supoſons donc pour un moment, que l'ame de Jeſus-Chriſt ait la vertu phiſique de produire elle-même immédiatement la grace dans nos ames, & qu'elle n'ait pas beſoin par ſes deſirs & par ſes prieres, d'exciter Dieu à l'operer en nous : cela ſupoſé, de quel côté eſt la Providence dans l'ordre de la grace ? Eſt-ce du côté de Dieu qui n'a

vou-

voulu que se reposer sur l'ame de Jesus-Christ, ou du côté de cette sainte ame qui dispose & qui gouverne, qui convertit celui-ci, qui abandonne celui-là, qui donne tant de degrez de grace à Pierre, & tant à Paul, qui laisse périr ce juste qui soûtient cet autre juste, qui partage ses faveurs, qui détermine, qui opere, qui agit en maître, sans emprunter d'ailleurs la raison de son choix & de ses déterminations ?

Qu'avons-nous besoin, miserables pécheurs, d'adresser à Dieu nos vœux & nos prieres ? Nôtre salut n'est plus l'affaire de Dieu, c'est celle de Jesus-Christ : ce n'est plus Dieu qu'il faut remercier de nôtre élection à la foi ; ce n'est plus sa bonté qui est le fondement de nôtre confiance, ce ne sont plus ses jugemens qui sont le sujet de nos frayeurs. Que fait-il donc dans l'ordre de la grace, dans cet ordre qui est le sien par excellence, qui est son œuvre, son Royaume ? Quel est le besoin de son secours, si l'ame de Jesus-Christ, a la vertu physique d'opérer la grace en nous, & si elle l'opere d'elle-même en qui il lui plaît ? Outre cette grace nous faut-il encore un concours de la part de Dieu ? Quand il le faudroit, en donnant un tel concours, Dieu ne seroit plus que comme un de ces Princes fainéans, qui ne font que ratifier à l'aveugle tout ce que leurs ministres leur présentent. Un tel con-

concours ſuffit-il donc en Dieu pour remplir l'idée de la Providence, & pour faire que nous dûſſions nous adreſſer à lui, le prier, le craindre, mettre en lui nôtre confiance, puiſque ce n'eſt plus lui qui diſpoſe de quoi que ce ſoit dans le cours ordinaire de nôtre ſalut ?

XII.

Quand même les cauſes ſecondes n'auroient point d'efficace réelle & de puiſſance phyſique, il en ſeroit encore de même. Dieu ne manqueroit jamais d'agir en conformité de la cauſe qui le détermine. Par les volontez generales Dieu ne veut que ce que la créature le détermine à vouloir. Ainſi cette efficace ou occaſionnelle ou propre des créatures ne rabat rien de ce que nous venons de dire.

Afin de concevoir ceci encore plus diſtinctement, ſouvenons-nous de l'idée de la Providence que nous avons décrite dés le premier chapitre. Il faut diſtinguer deux fonctions dans le gouvernement, ordonner & executer : & quand ce ſont differentes perſonnes qui ordonnent & qui executent, il eſt aiſé, de connoître par la difference de ces fonctions, à qui apartient le titre de gouvernement & de providence. Je contemple les diverſes fonctions des membres

bres d'un état, j'en vois qui executent, j'en vois un ſeul qui ordonne ; je n'ai point de peine à diſcerner que c'eſt lui qui gouverne. J'entre dans un Monaſtere, je voi un Religieux qui travaille ; ſi je lui demande pourquoi il a voulu entreprendre ce travail, & s'il me répond qu'il n'a point ſur cela de volonté particuliere, mais qu'ayant fait vœu d'obéïſſance, il n'a entrepris ce travail que parce qu'un autre l'a voulu ainſi: je voi bien que je parle à un ſimple Religieux, & non pas au Supérieur. Que dois-je donc penſer de Dieu, ſi l'on me dit que dans l'ordre de la grace il ne veut faire telle choſe que parce que l'ame de Jeſus-Chriſt le veut ainſi, ſi ce n'eſt point lui qui regle, & qui détermine en particulier l'ame de Jeſus-Chriſt même ? Où eſt donc cette dignité, cette ſupériorité, cet empire ; qualitez qui entrent eſſentiellement dans l'idée de gouvernement & de Providence ?

XIII.

A juger de la Providence parce qu'il a plû à Dieu de nous en découvrir dans les ſaintes Ecritures, peut-on douter que Dieu, ſoit dans l'ordre de la nature, ſoit dans l'ordre de la grace, n'ait tout reglé, n'ait tout déterminé de lui-même ? Que la mort, les

les maladies, la prosperité, l'adversité, les persécutions, l'élévation ou le renversement des empires, la conservation des pécheurs, le progrez de l'Evangile, l'étenduë du Royaume de Jesus-Christ, les actions heroïques, les degrez de charité & de gloire, en un mot tout ce qui se passe dans le monde en general, & en chacun de nous en particulier, n'arrive en execution des volontez de Dieu ; volontez non generales & indifferentes, par lesquelles Dieu se détermine d'une maniere vague & indéciſe à vouloir seulement dans l'ordre de la nature que les deux régles du mouvement s'observent, que les corps aillent toûjours en ligne droite & qu'ils se communiquent leur mouvement, lors qu'ils se rencontrent; & dans l'ordre de la grace, à vouloir que tout ce que l'ame de Jesus-Christ desirera efficacement, s'accompliſſe : mais volontez particulieres, qui réglent en particulier tous les évenemens, en sorte qu'aucun n'arrive sans un ordre particulier de la Providence: volontez enfin qui sont le motif de nôtre réſignation dans les afflictions de la vie, de nôtre confiance dans les circonſtances difficiles, & dans les besoins du corps & de l'esprit ; de cette foi vive qui met son apui en Dieu au milieu de tous les évenemens, comme étant réglez tous par un ordre précis & particulier de sa Providence.

Saint

Saint Paul parle de la ſantification & de la prédeſtination des Saints, comme ſi Dieu agiſſoit ſans ceſſe en eux par des volontez particulieres : & même Jeſus-Chriſt parle de ſon Pere, comme s'il s'apliquoit avec de ſemblables volontez à orner les lis, & à conſerver juſqu'à un cheveu de la tête de ſes diſciples. Et qu'on ne diſe pas que ces expreſſions de l'Ecriture ſont des manieres de parler figurées & des antropologies.

Il faut convenir quelquefois, qu'un paſſage de l'Ecriture, où il eſt parlé de Dieu d'une maniere ſenſible & humaine, peut être expliqué par un autre paſſage : mais que ſans fondement dans l'Ecriture, ni dans la Tradition (car il eſt impoſſible d'en aporter aucun qui ſoit tant ſoit peu raiſonnable) on prétendît s'écarter du ſens naturel qui ſe preſente dans un million de paſſages, traiter d'antropologies le ſtile perpetuel des divines Ecritures, un ſtile ſimple, uniforme, ſoûtenu ; réduire à des métaphores & à des figures le langage de l'Eſprit Saint, lors qu'il nous découvre toute l'économie de ſa providence, qu'il nous révele les merveilles qu'il a operées dans la conduite de l'Univers : renverſer par là toutes les idées que l'Eſprit de Dieu a voulu faire naître dans nôtre eſprit, pour y ſubſtituer une idée nouvelle, inoüie,

opo-

opoſée à celle de tous les Peres, & même de tous les Philoſophes ; ce ſeroit une entrepriſe qui mériteroit d'être combatuë par d'autres armes que par celles du raiſonnement.

On peut voir ſur cela les trois volumes des réflexions Philoſophiques & Theologiques contre le nouveau ſyſtême de la Nature & de la Grace, & les réponſes à cet ouvrage.

CHAPITRE VIII.

Où l'on examine le prétendu avantage des voyes générales.

I.

LE grand avantage qu'on prétendroit tirer de ces voyes générales, ſi l'on pouvoit les admettre, c'eſt de rendre raiſon des défauts qui ſe rencontrent dans le monde. Car, dit-on, Dieu ſouhaite que toutes ſes créatures ſoient parfaites ; il ne veut point que les enfans périſſent dans le ſein de leurs meres ; il n'aime point les monſtres ; il veut que tous les hommes ſoient ſauvez ; il hait l'impieté & l'impie. Or, quoique tout cela ſe voye dans le monde preſent, déréglemens de la nature, monſtres, pluyes refuſées aux terres enſemencées pour aller tom-

tomber dans la mer ; graces répanduës dans un cœur où elles ne feront point de fruit ; péchez, miſeres ; on peut néanmoins juſtifier la ſageſſe & la bonté de Dieu, parce que c'eſt, dit-on, une ſuite de la ſimplicité des voyes que Dieu a choiſies.

Si Dieu avoit pû par des voyes auſſi ſimples faire & conſerver un monde plus parfait, il n'auroit point établi des loix, dont un ſi grand nombre de monſtres ſont des ſuites néceſſaires : mais Dieu, ſupoſé qu'il ait voulu agir au dehors, a dû néceſſairement choiſir les voyes générales qui ſont les plus dignes de ſa ſageſſe, de ſa grandeur, & de ſa bonté. Car, ajoûte-t-on, ſupoſé que Dieu veuille produire au dehors un ouvrage digne de lui, il n'eſt point indifferent dans le choix ; il doit produire le plus parfait qui ſoit poſſible par raport à la ſimplicité des voyes, par leſquelles il agit ; il ſe doit cela à lui-même, de ſuivre les régles de ſa ſageſſe.

Si Dieu a permis le peché du premier Homme & de toute ſa poſterité ; ſi le nombre de ceux qui périſſent, eſt plus grand que celui des prédeſtinez, c'eſt que Dieu aime davantage ſa ſageſſe que ſon ouvrage ; c'eſt que ſa ſageſſe le rend impuiſſant. Car comme elle l'oblige d'agir par les voyes les plus ſimples, il n'eſt pas poſſible que tous les hommes ſoient ſauvez à cauſe de la ſim-

ſimplicité de ſes voyes. Voila le grand avantage qu'on prétend tirer de ce ſyſtême, mais il me paroît que ç'en eſt un grand inconvénient.

I I.

Pour aſſurer que Dieu, en ſuivant même cette prétenduë ſimplicité de moyens, ne pouvoit pas faire un monde où il y eût moins d'irrégularitez aparentes, moins de monſtres, moins de péchez, moins de miſeres; un monde même où il n'y en eût aucune, ne faudroit-il pas avoir pénetré les voyes de Dieu, être entré dans les treſors de ſa ſcience & de ſa ſageſſe, avoir connu les reſſorts de ſa toute-puiſſance?

De plus, pour avancer à l'égard du monde corporel, qu'il n'étoit pas poſſible d'en faire un qui eût moins de monſtres que celui-ci, en conſervant les mêmes voyes, ne ſeroit-il pas néceſſaire d'avoir connu toutes les combinaiſons poſſibles de la matiere jointes avec les deux régles qu'on admet comme les voyes les plus ſimples pour conſerver l'Univers.

Ces voyes ſimples ſont 1. que le mouvement ſe continuë en ligne droite; 2. qu'il ſe communique à l'occaſion du choc des corps: outre ces deux voyes il faut encore autre choſe pour former le monde, & pour le conſerver.

Si

Si Dieu avoit déterminé le mouvement de toute la matiere d'un ſeul côté, je veux dire, s'il avoit pouſſé toute la matiere en ligne droite d'Orient en Occident, les parties de la matiere tenant toutes la même route, jamais elles ne ſeroient rencontrées, comme elles doivent le faire pour former & pour conſerver les corps. Si la moitié de la matiere étoit pouſſée en ligne droite d'Orient en Occident, & l'autre moitié d'Occident en Orient, le monde ne pouroit non plus ni ſe former, ni ſe conſerver, comme il eſt. Il faut donc, pour faire des ſolides & des liquides, pour produire tant de differentes ſortes de corps, & pour les conſerver, outre ces deux loix du mouvement, differentes projections de matiere.

Mais quel eſprit pouroit comprendre les produits de toutes ces differentes projections de matieres combinées avec ces deux loix du mouvement ? Comme la matiere a une infinité de parties, cette difference de déterminations de mouvement dans les differentes portions de matieres eſt infinie. Qui eſt-ce donc qui pouroit avoir une aſſez grande connoiſſance des combinaiſons de la matiere, pour aſſurer que de toutes les differentes déterminations de mouvement que Dieu pouvoit donner à la matiere, il n'y en a pas une ſeule, laquelle, en ſuivant

vant les deux loix du mouvement, il y eût eu moins de monstres qu'il n'y en a ?

Au contraire, n'est-il pas visible que des combinaisons pouvant se multiplier à l'infini, comme il y en a certaines où il ne seroit arrivé que sept ou huit cent millions de monstres ; d'autres, où il n'en seroit arrivé que six cens millions ; d'autres, cinq cens, on pouroit enfin parvenir jusqu'à en trouver une où il n'en seroit arrivé aucun.

Car on peut raisonner sur cela de la matiere comme des caracteres, qui composent le texte de la Bible ; parmi un nombre presque innombrable de manieres de jetter par terre ces caracteres, il y a une maniere de les jetter, selon laquelle ces caracteres feront véritablement le texte de la Bible, à cent mille fautes prés ; il y en a une, selon laquelle ils le feront, à quatre-vingt dix mille fautes prés ; & ainsi en diminuant, on trouve enfin que parmi ce nombre étonnant de manieres de jetter ces caracteres, il y a une maniere de les jetter, qui composera le texte de toute la Bible sans aucune faute ; je dis une maniere, cela suffit, car il y en a beaucoup plus d'une.

La difference donc de ces combinaisons de la matiere, qui sont en bien plus grand nombre que celle des caracteres de la Bible, puis qu'elles sont infinies, me persuade qu'il pou-

pouroit y en avoir non seulement une, mais même plusieurs qui n'auroient produit aucun monstre, quoique les deux loix du mouvement alléguées ci-dessus, eussent été observées.

III.

A l'égard de l'esprit, je ne doute point non plus que, quand même on supposeroit les mêmes voyes qu'on a supposées dans ce système, c'est-à-dire, que ce seroit les desirs de l'ame de Jesus-Christ qui déterminent Dieu dans la distribution de ses graces, il ne pût encore y avoir moins de péchés & plus de prédestinés qu'il n'y en a.

La raison pour laquelle il y a si peu de graces données dans ce système, c'est que l'ame de Jesus-Christ ne pense pas à tous en même-tems. Or je suis convaincu, & je croi l'avoir montré, que l'ame de Jesus-Christ pouroit penser à plus de choses qu'on ne l'a fait penser dans ce système. Je suis même convaincu, non seulement qu'elle le peut, mais qu'elle le fait ainsi.

Et en raisonnant même selon ce système, qui empêcheroit Dieu de donner à cette sainte ame une attention actuelle plus étenduë ? Ses voyes seroient aussi simples ; il agiroit toûjours par une cause occasionelle elles seroient plus féconde[illegible] le temps éte[illegible]

nel ſeroit plus vaſte, plus magnifique, & l'enfer ſeroit moins rempli de réprouvez : par conſéquent en ſupoſant même cette prétenduë ſimplicité des voyes generales, je ne voi pas qu'on me rende une raiſon ſatisfaiſante des défauts que l'on remarque dans le monde.

IV.

D'ailleurs, on n'admet ces voyes generales que parce qu'on ſupoſe qu'elles donnent à l'ouvrage de Dieu un plus haut degré de perfection. Mais ſi cela eſt ainſi, l'ouvrage de Dieu n'auroit-il pas été plus parfait, ſon ſaint Temple plus vaſte, plus riche, plus magnifique, ſi Dieu avoit ſauvé tous les hommes par des moyens particuliers, & leur auroit donné plus de degrez de gloire, que de n'en ſauver que trés peu, que de leur donner moins de degrez de bonheur, & de laiſſer périr le plus grand nombre en employant les voyes generales ? Dans cette inégalité ſi étonnante du temple éternel, qui auroit été ſi noble & ſi éclatant d'une part, & qui de l'autre eſt ſi étroit & ſi petit, la ſimplicité des moyens ne devoit-elle pas ceder à la ſplendeur de l'édifice ? Et Dieu qui voyoit que s'il employoit des voyes ſimples, il damnoit tant de monde, au lieu qu'il ſauvoit tous les hommes,

& leur donnoit de ſi hauts degrez de gloire s'il en employoit de plus compoſées, ne voyoit-il pas en même-tems qu'il étoit plus digne de ſa bonté paternelle, de ſa miſericorde, de ſa ſageſſe même, de ſignaler ſa magnificence & ſa grandeur, en choiſiſſant le parti qui combloit les hommes d'une affluence de biens, & qui faiſoit porter à ſon ouvrage un ſi noble caractere de perfections divines ?

Les moyens étant pour l'ouvrage, & non pas l'ouvrage pour les moyens, dans une ſi grande inégalité, n'étoit-il pas plus ſage de former un temple incomparablement plus grand & plus parfait par des voyes moins ſimples, que d'en former un beaucoup plus petit & moins parfait par des voyes plus ſimples ?

Comparez les biens avec les maux qui ſont dans le monde, les actions ſaintes avec les pechez, & vous trouverez mille fois plus de pechez que d'actions ſaintes. Or, tandis qu'on a des voyes qui ne laiſſeront entrer aucun défaut dans ſon ouvrage, eſt-il ſage d'en prendre qui en laiſſeront entrer mille fois plus qu'elles n'y feront entrer de beautez ? Je veux que l'on compte pour quelque choſe la perfection des voyes ; mais il faut compter encore plus la perfection de l'ouvrage. Encore une fois les voyes ſont pour l'ouvrage. Qu'on prétende donc qu'à cauſe

se de la perfection des voyes on laisse entrer un quart de défaut dans l'ouvrage, je veux bien le passer, un tiers même, mais la moitié c'est trop : car ce seroit vouloir que l'on considérât tout autant les voyes que l'ouvrage, tout autant la perfection des voyes que celle de l'ouvrage : & cependant les voyes étant pour l'ouvrage, on doit considérer l'ouvrage plus que les voyes.

Mais comment soûtenir qu'on doive acheter si cher la perfection des voyes aux dépens de celle de l'ouvrage, que pour choisir des voyes simples, il faille qu'il y ait mille fois plus de défauts dans l'ouvrage, qu'il n'y a de bien ? Qui pouroit penser que ce fût-là le merveilleux de la divine Sageſſe?

V.

En second lieu, non seulement ce systême est inutile pour la fin que l'on s'y propose, mais encore il est plein d'absurditez en lui-même. Remarquez que, selon ce systême, Dieu a dû nécessairement, supposé qu'il ait voulu agir au dehors, créer le monde le plus parfait qu'il étoit possible, eu égard à la simplicité des voyes. Dieu, dit-on, n'aime point les monstres ; mais sa sagesse, qui l'oblige à prendre les voyes les plus simples, l'a forcé à en produire. Dieu voudroit qu'il n'y eût point de peché au mon-

monde ; mais s'il n'y avoit point eu de peché, l'ouvrage de Dieu n'auroit point été réparé par Jeſus-Chriſt : il a donc falu que Dieu permît le peché. Dieu ſouhaite ſincerement édifier en ſon honneur le temple le plus vaſte & le plus magnifique qui ſe puiſſe : s'il agiſſoit ſans cauſe occaſionnelle, c'eſt-à-dire, ſans Jeſus-Chriſt, il y placeroit, dit-on, tous les hommes : mais ſa ſageſſe ne le lui permet pas. Il étoit donc autant impoſſible que Dieu, voulant agir au dehors, ne permît pas le peché, qu'il eſt impoſſible que Dieu ne ſoit point ſage.

Ainſi quoi qu'on en diſe, les impies étoient néceſſaires à Dieu ; puiſque ſans eux le monde n'eût point été réparé, & que Dieu n'eût point été autant honoré par ce monde, s'il étoit demeuré dans l'innocence, que par ce même monde corrompu, & enſuite réparé par Jeſus-Chriſt.

Bien plus, autant qu'il eſt impoſſible que Dieu ne ſoit point ſage, autant étoit-il impoſſible, ſelon ce ſyſtême, qu'il permît moins de pechez, qu'il ſauvât plus d'Anges & plus d'hommes. Dieu ne pouvoit ſagement former un plus grand nombre de prédeſtinez, ſauver, outre les hommes qu'il ſauve, tant d'Americains, d'Africains, de Tartares, tant de millions d'hommes avant le Déluge, tant de millions avant Jeſus-Chriſt, tant de millions depuis Jeſus-Chriſt

meme. Il n'a pû sagement sauver que le plus petit nombre d'hommes, un si petit nombre, qu'en comparaison de la multitude des réprouvez, les élûs ne sont que comme ces épics de bled qui ont échapé aux moissonneurs, en comparaison d'une abondante & immense récolte.

Quoique Dieu voulût construire le plus vaste & le plus magnifique édifice qui se puisse, il n'a pû y faire entrer que le plus petit nombre des pierres qu'il avoit préparées; & ce grand amas qu'il en avoit fait, a été inutile & mis au rebut, parce qu'il n'a pû prendre qu'un dessein borné, étroit, resserré par la simplicité de ses voyes.

Quelle idée de Dieu ! Il souhaite, & il n'accomplit pas : il n'aime point les monstres, & il en fait : il n'atteint pas dans ses ouvrages à la perfection qu'il desire : il ne peut faire un ouvrage sans défaut : il ne peut faire un ouvrage où les défauts n'abondent: sa sagesse borne sa puissance. Etrange idée de Dieu ! Un être impuissant, un ouvrier peu habile, une sagesse de contrainte, un souverain qui ne fait pas ce qu'il veut, un Dieu malheureux.

V I.

3. Pour raisonner juste sur les défauts qui se rencontrent dans l'Univers, il faut mettre une

une grande difference entre les corps & les eſprits.

Les eſprits ſont des êtres qui ſont ſuſceptibles de plus ou de moins de degrez d'être, de connoiſſance, d'amour. Les nouvelles modifications de l'eſprit ſont de nouveaux degrez d'être, comme on l'a dit ſi ſouvent. Cela poſé, il eſt évident que les eſprits ſont ſuſceptibles de défauts, & de défauts réels & effectifs : défauts qui ſont tels aux yeux de Dieu.

Tout défaut conſiſte formellement dans la privation. Or que cet eſprit conſente à être privé de l'amour de Dieu, & qu'en étant privé on lui laiſſe ſeulement les autres degrez d'être qu'il avoit auparavant ; il eſt viſible que cet eſprit ne ceſſe pas d'être, mais que le reſte d'être qu'il aura, ſera réellement défectueux, & manquera de certains êtres, c'eſt-à-dire, de l'amour de Dieu qu'il faudroit qu'il eût pour être tel qu'il doit être.

Il n'en eſt pas de même de la matiere ; elle eſt diviſible à l'infini, & ſes modifications ſont des arrangemens differens de ſes differentes parties. S'il pouvoit s'introduire des défauts dans la matiere, ce ſeroit ou dans ſa maſſe, ou dans ſes modifications. Si l'on conçoit d'autres manieres dont il puiſſe naître des défauts dans la matiere, qu'on me le diſe ; j'avoue que je n'en ai point d'idée.

Or, 1. à l'égard de la masse, prenez un monceau de terre de six toises cubes; enlevez-en une toise cube : qu'est-ce que cela fait aux cinq autres toises ? Il est vrai que ce n'est plus un corps de six toises cubes : mais qu'importe aux cinq autres toises cubes d'être jointes à une sixiéme, ou de n'y être pas jointes ? La toise cube A n'est pas la toise cube B ; c'est un être tout different. Ce n'est pas comme l'esprit, dans lequel la connoissance & l'amour ne font qu'un même être. Ainsi séparez la toise cube A de la toise cube B, cela ne fait rien à la toise cube A ; la toise cube A n'en devient point défectueuse. Tout ce qui lui arrive, c'est qu'elle cesse d'être dans le voisinage & dans la proximité de la toise cube B. On ne comprend donc point comment il pouroit y avoir de défauts dans la matiere, par raport à la quantité de son volume.

VII.

Par raport à ses modifications, elles consistent dans l'arrangement des parties; dans le mouvement, qui est la conservation d'un corps dans de differens espaces ; dans le repos, qui est la conservation du corps dans les mêmes espaces. Or, comment conçoit-on qu'il soit possible qu'en tout cela il y ait des défauts ? Je parle de défauts réels & qui soient

soient tels, non pas à nos yeux, comme je vais le dire, mais aux yeux de Dieu même.

Pour se donner une juste idée de la matiere, il faut concevoir que c'est un amas de parties toutes semblables, & qui sont les unes proche des autres.

Representons-nous-là comme les differentes goutes d'eau qui composent l'Ocean, ou comme les petits grains de sable qui forment une colline. Qu'importe que le grain de sable A soit proche le grain de sable B, le B proche le C, ou le C proche l'A ; ainsi des autres : que le B soit produit pendant une heure dans le même voisinage, ou qu'il soit produit en different voisinage ? En tout cela peut-on concevoir qu'il puisse y avoir du défaut réel ?

Je conçois bien que par raport à moi il peut y en avoir. Car mon ame étant unie à une portion de matiere, & ayant differentes impressions par raport à ses differentes situations, je sens de la douleur, de l'horreur, du déplaisir, je suis frapé desagréablement à l'occasion de certains arrangemens de matiere ; au contraire à l'occasion d'autres arrangemens.

Dois-je penser pour cela qu'un crapeau ou un crocodile ait un corps moins beau que le cristal ou que le diamant ? L'imagination ne cessera-t-elle jamais de transporter aux corps des impressions qui sont toutes dans

nôtre ame ? Un monstre me paroît difforme & hideux ; c'est une tête d'homme mise sur un coû de cheval, des aîles ensuite, & puis des écailles : mais au fond toute cette varieté ne consiste que dans la diversité d'arangement des parties de la matiere qui sont semblables. Ce sont mille petites goutes d'eau : la goute d'eau A est proche B, & non proche C ; & Dieu à cette occasion donne à mon ame ces impressions fâcheuses.

Qu'on dise, si l'on veut, que les impressions fâcheuses reçûës dans mon ame à cette occasion, sont des impressions défectueuses. Ce n'est point la question, & l'on n'est point étonné de voir que l'homme pécheur dans l'état de nature corrompuë où il est, ait des impressions de ce genre ; mais que parce que la goute d'eau A est à droit, & que la goute d'eau B est à gauche, & que C est au milieu, l'on dise que Dieu n'aime point ce composé ? hé, de bonne foi où en est la raison ?

C'est par un autre endroit qu'on le prend, répondra-t-on : ce qui fait que cet animal est défectueux, c'est qu'étant fait pour vivre, ayant tous les autres organes, il manque par exemple d'un gosier pour avaler les nourritures, & qu'il ne peut vivre. Est-ce donc là tout le mal ? A ce compte, tout homme, tout animal est un monstre. Car tout animal mourra aussi, tout animal a toûjours

dans

dans son sang & dans quelqu'un de ses organes une certaine configuration, quelque chose en un mot, qui le fera mourir un jour. Il est vrai que ce monstre va mourir au bout d'une heure, mais cet animal mourra dans un jour. Quoi! parce que cet animal à vingt-quatre heures à vivre plus que ce monstre, dira-t-on que Dieu aime cet animal, & qu'il n'aime point ce monstre?

Et encore que fera la mort par raport au corps? Je sçai bien que par raport à l'ame il faut raisonner tout autrement; mais par raport au corps, des petites parties de la matiere qui composent ce corps, & qui sont proche l'une de l'autre, l'une s'envolera en l'air, l'autre demeurera dans la terre: elles seront differemment arrangées; & voilà tout.

Qu'il se forme des monstres, qu'il pleuve sur la mer, je ne vois pas qu'il soit indigne de Dieu, & impossible à sa sagesse, de vouloir en particulier ces effets, qu'il pleuve sur la mer, c'est-à-dire, que certaines parties de l'eau qui étoient contiguës aux autres goutes de la mer, sont enlevées à quatre lieuës ou environ au dessus, & puis qu'elles viennent ensuite s'y rejoindre. Je ne suis pas plus effrayé de voir ce Phenomene, à le regarder par raport à lui-même, que de voir une alloüete en Eté s'élever vers le Ciel, & revenir se repoſer sur la terre; ou

que de voir la même goute d'eau qui étoit au fond de la mer, ramenée par le roulement des flots, à la surface exterieure.

Je conçois la matiere comme un grand amas de petite pouſſiere, & il me paroît fort indifferent en ſoi-même & par raport à Dieu, que telle petite pouſſiere ſoit à un coin, & l'autre à un autre coin. Il me paroît auſſi également indifferent que la partie A ſoit pendant une minute proche la partie B, que, la minute ſuivante, elle ſoit proche C, enſuite proche D, ou que pendant ces trois minutes elle reſte proche E. Comme toutes ces parties ſont égales, ces divers changemens ſont auſſi égaux, & par raport à la matiere & par raport à Dieu.

Toute la difference eſt du côté de l'homme qui eſt differemment affecté, qui doit raiſonner ſur ces impreſſions, entrer dans les differentes vûës de celui qui les lui donne, ſelon leur diverſité, & qui generalement doit conclure de cette viciſſitude perpetuelle, non (ce qu'on ne peut penſer ſans horreur,) que Dieu qui veut en particulier ces éfets, eſt inconſtant; mais que par cette mobilité perpetuelle des parties de la matiere, il a voulu nous aprendre à ne point mettre nôtre cœur dans des arrangemens de matiere, qui ſont de peu de durée, ni dans de baſſes créatures, ſujettes à l'inſtabilité, mais à le fixer dans l'immutabilité de ſon

être

être suprême, qui seul mérite tout nôtre amour.

VIII.

Mais, dira-t-on, n'y a-t-il pas certains arragemens de la matiere qui sont plus beaux les uns que les autres ? 1. Qu'il y en ait de plus beaux & de moins beaux; ce qui me paroît certain, c'est qu'il n'y en a point qui soient défectueux en eux-mêmes, ni aux yeux de Dieu; & que s'il y en a qui nous le paroissent, c'est à cause des impressions que Dieu met dans nôtre ame à leur occasion.

2. Il faut raisonner differemment de la matiere à l'égard des intelligences, ausquelles elle n'est montrée que par parties, ou à l'égard de l'être qui la voit dans toute son étenduë. Dieu qui comprend parfaitement la matiere, voit en elle, & voit même dans chaque portion de matiere une infinité de raports differens, des cercles, des quarrez, des triangles, des colomnes, des ordres d'architecture, des organes, des corps organisez. Il pouroit même nous faire voir ces figures qui sont cachées dans une masse informe de matiere, en nous découvrant certaines parties & nous cachant les autres, en nous montrant toutes les parties qu'un habile Sculpteur auroit retranchées & laissées, pour faire de cette masse differentes sta-

ſtatuës. On a déja expliqué ce point.

Or, connoître tout l'être de la matiere avec tous ſes raports, c'eſt en voir toutes les beautez. Mais Dieu qui n'a voulu nous départir les connoiſſances qu'avec diſpenſation & meſure, ne nous a point donné cette connoiſſance intime & profonde de la matiere, & il ne nous en fait connoître que la ſurface & que les beautez qui s'y rencontrent ſelon les differentes configurations. Il y a de ces ſurfaces qui nous découvrent plus de differens raports que d'autres ſurfaces. Si tous les corps étoient quarrez, nous ne verrions que ce raport de la matiere, & par conſéquent la même beauté repétée plus d'une fois. Mais comme il y a des ſurfaces differentes, il y en a qui nous font connoître plus ou moins de ces raports, & par conſéquent plus ou moins de beautez differentes de la matiere.

Cela poſé, je remarque qu'il y a dans mon ame deux ſortes d'impreſſions ſpirituelles à l'occaſion de la matiere ; les unes ſont des ſenſations, par exemple, des couleurs, des odeurs, des ſaveurs ; les autres ſont des connoiſſances : or il y a de la difference entre les unes & les autres.

Les ſenſations, en tant que ſenſations, ne me découvrent pas ce qui eſt dans la matiere même ; les connoiſſances me le découvrent. La ſenſation d'une piquûre ne me dé-

découvre point que la douleur soit dans l'éguille qui me pique, la douleur n'est point un attribut de l'aiguille ; au lieu que la connoissance de la figure conique me découvre ce qui est dans l'aiguille ; sa pointe a réellement cette figure. Les sensations que nous avons par raport au corps, nous affligent ; il s'excite dans nôtre ame des mouvemens défectueux à l'occasion des actions corporelles : mais il ne s'ensuit pas pour cela qu'il y ait du défaut dans la matiere, puis qu'il n'est pas nécessaire que ce qui est dans les sensations & dans les mouvemens qui les accompagnent, soit dans la matiere.

Au contraire nos connoissances nous découvrent ce qui est dans la matiere, & selon que nous connoissons plus ou moins de raports de la matiere, nous apercevons plus ou moins les beautez qu'elle renferme. Mais aussi jamais nos connoissances séparées de ce qu'on apelle sensation, jamais l'idée des arrangemens differens de ces parties de la matiere ne nous découvrira qu'il soit possible d'y trouver du défaut. Au contraire nous verrons toûjours qu'il est indifferent à la matiere qu'une telle partie soit à droite, & l'autre à gauche. C'est que véritablement cela est ainsi: & l'on ne comprend pas que la matiere soit susceptible de défauts réels, & qui soient tels aux yeux de Dieu. En vain donc pour parer ces défauts, recourroit-on à des volontez generales.

IX.

Il n'en eſt pas de même de l'eſprit : auſſi la difference eſt-elle totale entre la matiere & l'eſprit. Comme la matiere n'eſt point active, s'il y avoit des défauts réels dans ſes arragemens, le défaut retomberoit ſur Dieu même qui en ſeroit l'auteur ; au lieu que l'eſprit eſt actif, il eſt libre. Si Dieu agit en nous dans nos actions, c'eſt qu'il nous fait agir ; s'il nous détermine, c'eſt qu'il fait que nous nous déterminons. Nous ne ſommes privés de la juſtice que nous avons reçûë, qu'en conſentant au peché : nous ne donnons ce conſentement défectueux que par une volonté libre : & ce défaut doit être rejetté, non ſur Dieu, mais ſur la volonté, comme on l'a montré ailleurs.

CHAPITRE IX.

Où l'on montre les inconvéniens des volontez generales.

I.

NOus avons vû dans le ſyſtême que je refute, qu'on apelle volontez generales, celles dont l'efficace eſt déterminée par quelque créature ; & volontez particu-

culieres, celles qui ne ſont point ainſi déterminées.

Lorſque Dieu agit au fond du cœur de Pierre pour le convertir, & qu'il n'agit pas au fond du cœur de Judas, certainement Dieu veut agir dans l'un & non dans l'autre: mais qu'eſt-ce qui le détermine à vouloir l'un, & non pas l'autre ? S'y détermine-t-il tout ſeul & ſans y être déterminé ? Pour lors ce ſera une volonté particuliere. S'y détermine-t-il parce qu'il y eſt déterminé par quelque créature ? Ce ſera une volonté generale.

Selon ce ſyſtême, la créature qui détermine la volonté de Dieu, à donner ſa grace à Pierre & non à Judas, c'eſt l'ame de Jeſus-Chriſt ; & voici la maniere dont on raiſonne.

Dieu devant agir par des volontez generales, il étoit abſolument néceſſaire qu'il y eût quelque cauſe occaſionnelle : les cauſes occaſionnelles doivent néceſſairement avoir raport au deſſein, pour lequel Dieu les a établies : ainſi Dieu ayant deſſein de former ſon Egliſe par Jeſus-Chriſt, n'a pû, ſelon ce deſſein, chercher ailleurs que dans Jeſus-Chriſt ou dans les créatures unies par la raiſon à Jeſus-Chriſt, les cauſes occaſionnelles de la grace. Or il eſt certain que nous ne ſommes point les cauſes occaſionnelles de la grace, car elle nous eſt accordée lors mê-

me

me que nous ne la souhaittons pas, & elle n'est pas toûjours accordée aussi-tôt que nous la souhaittons. On est donc réduit à dire que c'est l'ame de Jesus-Christ qui est la cause occasionnelle de la grace, & que ce sont ses desirs qui déterminent Dieu à la donner.

Mais encore comment l'ame de Jesus-Christ forme-t-elle de tels desirs ? Est-ce que le Verbe agissant sur la volonté humaine par une action efficace, infaillible & déterminante, l'aplique à vouloir former le desir de donner la grace à Pierre, & non à Judas ? Si c'étoit Dieu qui déterminât ainsi en particulier la volonté de Jesus-Christ, à vouloir donner la grace à Pierre, & non à Judas, on ne trouveroit aucun inconvénient dans cette maniere d'admettre une cause occasionnelle : mais il est évident que Dieu auroit des volontez particulieres de sauver Pierre & d'abandonner Judas. Or ce qu'on veut éviter en établissant l'ame de Jesus-Christ, cause occasionnelle de la grace, c'est d'attribuer à Dieu cette conduite particuliere dans la distribution ordinaire de ses graces.

Voilà ce qu'on apelle les volontez generales.

Ce dernier article est la clef de tout : s'il est faux que l'ame de Jesus-Christ soit la cause occasionnelle qui détermine & qui distribuë

buë la grace, au sens que nous venons de l'expliquer, tout ce système sur la Providence tombe en ruine. Or ce qu'on a recuëilli dans la section précedente sur cet article, me paroît si décisif, que je ne croi devoir y ajoûter en cet endroit que deux ou trois réflexions.

II.

La premiere est que, comme nous avons dit ailleurs, il faut rendre raison dans ce système, pourquoi l'ame de Jesus-Christ entre deux hommes, deux enfans tous égaux, desire efficacement sauver l'un, & ne fait point la même chose pour l'autre. Cette différence ne peut venir ou que du côté de la volonté de l'ame de Jesus-Christ, ou du côté de son esprit.

Elle ne vient point du côté de sa volonté, car l'ame de Jesus-Christ veut les sauver tous les deux, & elle ne peut pas manquer d'avoir cette volonté, puis qu'elle doit être conforme à la volonté de Dieu, qui, selon ce système, veut tellement sauver tous les hommes, qu'il les sauveroit tous, s'il agissoit sans cause occasionnelle.

Cette difference, dans la distribution des graces, vient donc du côté de l'esprit de Jesus-Christ, qui connoissant habituellement toutes choses, ne pense pas actuellement à tout;

tout ; qui par exemple, ne penſe pas aux Américains, aux Indiens, aux Lapons, &c. c'eſt déja un aſſez conſidérable inconvénient que cet oubli de Jeſus-Chriſt : mais il y a plus.

Non ſeulement Jeſus-Chriſt n'y penſe pas, mais il eſt auſſi impoſſible que Dieu faſſe que Jeſus-Chriſt penſe à plus de choſes qu'il ne penſe ; qu'il penſe auſſi bien aux Lapons, qu'aux Italiens, & aux Allemans ; qu'il penſe à un ſeul homme plus qu'il ne fait : cela eſt auſſi impoſſible, à ſuivre les principes de ce ſyſtême, qu'il eſt impoſſible que Dieu ne ſoit pas ſouverainement ſage.

Je le prouve. Selon ce ſyſtême, Dieu ne ſeroit pas ſage, ſi voulant agir il n'avoit pas choiſi le moyen le plus parfait qui ſe puiſſe, & par conſéquent les voyes les plus fécondes, en même tems qu'elles ſont les plus ſimples. Si Dieu avoit pû faire que la voye qu'il a établie, c'eſt-à-dire, l'ame de Jeſus-Chriſt qui eſt la cauſe occaſionnelle de la grace, produisît tous les bons effets qu'elle produit, & outre cela qu'elle produisît un ſeul bon effet de plus, quelque petit qu'on le conçoive, Dieu n'auroit pas manqué de le faire. Si donc Dieu avoit pû faire que l'ame de Jeſus-Chriſt eût ſauvé un ſeul homme de plus, il n'auroit pas manqué de le faire.

Or la raiſon pour laquelle l'ame de Jeſus-

sus-Christ ne donne pas la grace à tant d'infidéles, c'est qu'elle n'y fait pas d'attention. Par conséquent, si Dieu avoit pû faire que l'ame de Jesus-Ch. eût pensé à un seul homme de plus qu'elle n'a pensé pour lui desirer la grace, Dieu n'auroit pas manqué de procurer cette pensée à Jesus-Christ, autrement Dieu ne seroit pas sage, parce qu'il n'auroit pas choisi les voyes qui auroient été les plus fécondes, en même-tems qu'elles sont les plus simples. Donc il est impossible que Dieu fasse que l'ame de Jesus-Christ pense à un seul homme de plus qu'elle ne fait, selon ce systême, où l'on admet qu'elle ne pense pas à un nombre prodigieux d'infidéles, puis qu'elle ne leur donne pas la grace. Il faut avoüer que cette impossibilité est une chose étrange.

III.

Le principe de ce systême, que je viens de raporter, me donne lieu de faire une seconde réflexion encore beaucoup plus importante que la premiere. Mais pour la mettre dans un plus grand jour je répete ce principe.

Dieu veut tellement la perfection de son ouvrage, que si une autre loi generale aussi simple & aussi sage; en un mot une autre loi qui portât également le caractere des attributs

buts divins, avoit pû produire tous ces bons effets, & outre cela un seul bon effet, quelque petit qu'on le conçoive, il paroît certain que Dieu l'auroit établie, parce que l'ouvrage en ayant été quelque peu plus excélent, il auroit exprimé davantage l'excélence de son auteur, ce que Dieu ne peut négliger sans quelque motif; & dans ce cas, selon la supposition, l'ordre de ces attributs ne lui en fournit point.

De ce principe, voici la terrible conséquence qui s'en tire. Dieu a vû à cause de la profondeur des tresors de sa sagesse & de sa science, toutes les Incarnations possibles de son Verbe avec la nature humaine, il a prévû tous les usages que tel ou tel homme Dieu, auroit fait de la sagesse & de la souveraine puissance qu'il auroit reçûë pour sanctifier les hommes, & tous les usages & les abus que les hommes auroient fait des graces de Dieu; en un mot Dieu a vû toutes les suites & toutes les Eglises possibles de toutes les Incarnations possibles. A laquelle s'est-il donc déterminé sans blesser sa sagesse & sa bonté? Souvenons-nous des principes ci-dessus posez, & nous verrons certainement, que si le composé de chaque dessein & des voyes porte inégalement le caractere des attributs, ou des perfections divines, ce que Dieu seul peut connoître, il a choisi le composé qui les exprime le plus; puis

puis qu'il ne peut errer, ne pas agir conformément à ſa loi inviolable, qui n'eſt que l'ordre immuable de ces mêmes attributs. Mais qui peut connoître ces compoſez infinis des Incarnations poſſibles, & de toutes leurs ſuites ? *O altitudo divitiarum ſapientiæ & ſcientiæ Dei !* &c. Il eſt clair qu'un tel choix eſt infiniment ſage, mais de plus il eſt auſſi tout-à-fait conforme à la bonté divine. Car il eſt tel que Dieu a fait aux hommes tout le bien qu'il leur peut faire, non abſolument, mais agiſſant en Dieu, en ſuivant ſa régle inviolable, l'ordre immuable de ſes attributs.

Dévelopons cette conſéquence, car je ne croi pas qu'on en ait connu le danger.

IV.

D'un côté Dieu veut tellement la perfection de ſon ouvrage, que ſi une autre loi generale auſſi ſimple, avoit pû produire un ſeul bon effet de plus, ſauver un homme de plus qu'il y en a de ſauvez, donner à un ſeul prédeſtiné un degré de grace & de gloire de plus; Dieu agiſſant ſelon l'ordre de ſes attributs, l'auroit choiſi néceſſairement, ſupoſé qu'il eût voulu agir au dehors.

D'un autre côté, Dieu a prévû tous les uſages que tel ou tel homme auroit fait de la puiſſance de ſantifier, ſi elle lui étoit donnée : il a vû que s'il prenoit la nature de Pierre

Pierre pour s'incarner, & l'établir cauſe occaſionelle, elle ſauveroit un tel nombre d'hommes, & leur donneroit tel degré de grace : il a vû auſſi que s'il prenoit la nature de Paul, elle n'en ſauveroit que tel nombre (je le ſupoſe) & ne leur donneroit que tant de grace ; par conſéquent, s'il a vû qu'en prenant la nature de Pierre pour s'incarner, & l'établir cauſe occaſionelle, cette nature ſauveroit plus d'hommes, & leur donneroit quelque degré de grace plus que celle de Paul, il n'a pû ſe diſpenſer de prendre celle de Pierre préferablement à celle de Paul.

S'il a vû que moi chetive & miſerable créature, ſi j'avois été uni au Verbe, j'aurois ſantifié plus de perſonnes, ou donné quelques degrez de ſainteté de plus que n'a fait l'ame ſainte qu'il s'eſt actuellement unie, il n'auroit pû ſe diſpenſer de prendre ma nature, ſupoſé qu'il eût voulu faire un monde, autrement il auroit violé l'ordre de ſes attributs.

Je fremis en pénétrant ces conſéquences, & j'ai peine à en ſoûtenir l'examen.

V.

Mais ſi Dieu conſidérant dans les treſors de ſa ſcience toutes les Incarnations poſſibles, en voyoit qui fuſſent également ſages,

ſages, comme on avoüe qu'il en a vû, il ſeroit libre de choiſir celle qu'il voudroit ſelon les principes de ce ſyſtême ; & de là il s'enſuivroit toûjours que ſi Dieu avoit vû qu'il y auroit de ces Humanitez qui ſauveroient moins de perſonnes (& pourquoi n'y en auroit-il pas, puiſque ce ſeroient-elles qui détermineroient les influences indéterminées du Verbe, comme nous allons le dire, pourquoi Dieu n'en verroit-il pas qui feroient un uſage different de la puiſſance de ſantifier, en ſe déterminant diverſement ?) Si donc Dieu avoit vû qu'il y auroit de ces Humanitez qui ſauveroient moins de perſonnes, il ſeroit obligé, en agiſſant ſelon l'ordre, à ne point s'unir à ces Humanitez, & à choiſir au contraire l'une de celles qui ſauveroient le plus de perſonnes. Et il y ſeroit obligé à cauſe de cela préciſément, c'eſt-à-dire, à cauſe de l'uſage qu'elles feroient du pouvoir de ſantifier, uſage qui viendroit de la détermination de leur libre arbitre, comme nous allons l'expliquer.

Voilà donc un nombre d'Incarnations poſſibles qui ſont excluſes, & un autre nombre parmi lequel il eſt néceſſaire que Dieu choiſiſſe, & cela à cauſe de l'uſage du libre arbitre de ces Humanitez.

Si quelqu'un même s'aviſoit de prétendre, que l'on ne peut pas ſupoſer qu'aucune de ces Humanitez fit un uſage égal à l'autre

de la puissance de sanctifier, & cela sur ce principe, qu'entre ces deux Incarnations égales, Dieu ne pouroit pas sagement choisir, parce que pour choisir sagement un parti plûtôt que l'autre, il faut avoir une raison pour un parti plûtôt que pour un autre; si quelqu'un, dis-je, fondé sur cette raison prétendoit que Dieu a toûjours dû voir de la difference dans les divers usages que ces Humanitez feroient de la puissance de sanctifier, alors il faudroit convenir que la sageſſe de Dieu l'a porté néceſſairement à ne choisir, qu'une seule de ces Humanitez, & à la choisir, parce que ce seroit celle qui feroit le meilleur usage de la puissance de sanctifier, c'eſt-à-dire, qui sauveroit plus de personnes, & qui donneroit plus de degrez de sainteté que toute autre.

V I.

Mais cet usage qu'un homme Dieu feroit de la puissance de sanctifier, à qui doit-il être raporté comme à sa principale cause? Eſt-ce au libre arbitre de la nature unie au Verbe? Eſt-ce à la direction, & à l'influence du Verbe?

Rapellons les principes de ce syſtême. C'eſt la volonté humaine de Jesus-Christ, qui détermine la volonté de Dieu à sanctifier Pierre & non pas Judas; & ce n'eſt pas la vo-

volonté de Dieu qui par un ordre précis, & une inſpiration particuliere fait déterminer la volonté humaine de Jeſus-Chriſt, à vouloir ſantifier Pierre & non pas Judas. Si l'ame de Jeſus-Chriſt ne faiſoit uſage de ſa liberté pour vouloir ſauver Pierre, & non pas Judas, que par ce que Dieu le lui preſcriroit, & le détermineroit par une opération efficace & prédeterminante à faire l'un & non pas l'autre, il faudroit que Dieu eût une volonté pratique & particuliere de ſauver Pierre plûtôt que Judas, quoi qu'ils ſoient tous deux égaux, & c'eſt ce qui eſt capitalement opoſé au ſyſtême, des volontez generales.

Ainſi dans ce ſyſtême, l'ame de Jeſus-Chriſt n'eſt point comme un inſtrument qui n'agit qu'autant qu'il eſt mû. A la vérité Dieu donne à cette ame ſainte un ſecours pour faire uſage du pouvoir qu'elle a de ſantifier, mais c'eſt un ſecours général, un ſecours indéterminé ; & c'eſt au libre arbitre de la nature humaine à déterminer, & à vouloir déterminément ſauver tel, & non pas tel.

Le Verbe ne fait qu'éclairer l'ame de Jeſus-Chriſt en général, ſans lui montrer que Dieu veut qu'elle ſantifie tel homme, & non pas tel autre ; c'eſt à elle à choiſir, c'eſt à elle à déterminer, ſans quoi l'on prétendroit qu'un tel choix ne lui feroit pas grand

honneur, puiſque le plus ſtupide des hommes y réüſſiroit auſſi bien qu'elle, s'il avoit comme elle un ſecours prédéterminant & une inſpiration particuliere.

De là je conclus, que ce n'eſt pas ce qu'une nature unie au Verbe reçoit du Verbe en conſéquence de l'union hypoſtatique, qui fait que ſa volonté fait tel uſage plûtôt que tel autre du pouvoir de ſantifier; mais le libre arbitre de cette nature. Car encore une fois tout ce que cette nature reçoit du Verbe eſt general, indifferent, indéterminé. Donc la déciſion, la détermination, le choix a un autre principe que l'influence du Verbe. Donc il a pour principe le libre arbitre de la nature humaine, qui ajoûte une détermination à cette influence du Verbe indéterminée en generale. Car tel ou tel uſage de la puiſſance de ſantifier accordée à une nature unie au Verbe, n'eſt autre choſe que ſa détermination à vouloir ſauver tel ou tel homme. Or cette détermination vient du libre arbitre de cette nature qui ſe détermine à vouloir, & qui, en ſe déterminant, ajoûte la détermination à l'influence indéterminée du Verbe. Donc tel ou tel uſage du pouvoir de ſantifier, vient de ce que le libre arbitre de la nature humaine ajoûte la détermination à l'influence du Verbe.

VII.

Si Dieu conſidérant dans les treſors de ſa ſageſſe tous les uſages que tel ou tel Homme-Dieu feroit de la puiſſance de ſantifier, a prévû que dans ces Incarnations poſſibles le monde porteroit inégalement le caractere de ſes attributs, & qu'il y auroit pluſieurs de ces Humanitez qui étant unies au Verbe, ſauveroient moins de perſonnes, mais qu'il y auroit auſſi d'autres Humanitez qui en ſauveroient davantage, & qui en ſauveroient autant l'une que l'autre ; il s'enſuit que Dieu n'a pû ſe diſpenſer, ſupoſé qu'il ait voulu créer un monde, de vouloir préferer ces Humanitez qui ſauveroient plus de perſonnes, à celles qui en ſauveroient moins ; qu'il a été néceſſité à ne point choiſir pour l'union hypoſtatique aucune de celles qui en ſauveroient moins, mais qu'il a été néceſſité à choiſir quelqu'une de celles qui en ſauveroient plus ; & qu'il a été néceſſité par une raiſon tirée du libre arbitre de ces Humanitez, qui auroient fait un meilleur uſage de la puiſſance de ſantifier.

Si même l'on alloit plus loin, & que l'on ſupoſât que Dieu auroit vû qu'une ſeule de ces Humanitez ſauveroit plus de perſonnes que toutes les autres, il s'enſuivroit qu'il n'auroit pû ſe diſpenſer de la choiſir préférable-

rablement à toute autre, & que la raiſon qui l'auroit déterminé à choiſir cette Humanité pour l'union hypoſtatique, ſeroit une raiſon tirée du libre arbitre même de cette Humanité.

En vain prétendroit-on que la raiſon qui auroit néceſſairement déterminé Dieu à s'unir à cette Humanité, ſeroit puiſée dans la ſageſſe même de Dieu, & dans l'ordre de ſes attributs, je le veux; que la raiſon pour laquelle Dieu choiſit cette Humanité préferablement à toute autre, ſoit que ſa ſageſſe lui découvre qu'il doit la choiſir. Mais pourquoi cette divine ſageſſe lui découvre-t-elle qu'il doit la choiſir, ſi ce n'eſt parce que cette Humanité, faiſant uſage par ſon libre arbitre de la puiſſance de ſanctifier, ſauveroit plus de perſonnes que toute autre, & feroit porter au monde, plus que toute autre, le caractere des attributs de Dieu? Ce ſeroit donc du libre arbitre de cette nature que ſe tireroit enfin la raiſon primitive du choix que Dieu feroit d'elle pour l'unir hypoſtatiquement au Verbe éternel.

Neſtorius a été chargé d'anathême pour avoir oſé ſoûtenir, que Dieu avoit prédeſtiné la nature humaine à être unie au Verbe, parce que cette nature l'avoit merité auparavant par le bon uſage de ſon libre arbitre.

Ici ce ne ſeroit pas préciſément la même

choſe;

choſe ; mais ne ſeroit-ce pas revenir au même fond d'erreur, que de puiſer dans le libre arbitre de la nature humaine la raiſon du choix que Dieu auroit dû faire d'une telle Humanité préferablement à toute autre, ſupoſé que Dieu ait vû que cette Humanité auroit ſauvé plus de perſonnes que toute autre, en faiſant uſage de la puiſſance de ſantifier.

VIII.

Qu'on ne diſe pas que la prédeſtination de cette Humanité, pour être unie au Verbe, ſeroit toûjours parfaitement gratuite, parce qu'elle ne ſupoſeroit aucun mérite, & que cette Humanité ne ſeroit point même, avant ſon union ; que cependant cette prédeſtination, quoi qu'elle ſoit gratuite, n'eſt point l'effet d'une volonté aveugle, & de pur empire, & que Dieu trouve, non en nous, mais en lui-même & dans l'ordre immuable de ſes attributs, la raiſon de ſon choix & de ſa conduite.

Il eſt vrai que la raiſon de la prédeſtination de cette Humanité ne ſeroit point l'uſage que cette Humanité auroit fait de ſon libre arbitre avant que d'être unie au Verbe, puis qu'elle n'exiſteroit pas avant cette union : mais ce ſeroit ce qu'elle auroit ajoûté par ſon libre arbitre depuis cette union

aux influences indéterminées du Verbe ; en ſorte que Dieu voyant deux Humanitez égales, ſur leſquelles il répandroit des influences égales, ſi elles étoient unies au Verbe, verroit néanmoins que l'Humanité A, déterminant par ſon libre arbitre les influences indéterminées du Verbe, ſauveroit plus de perſonnes que ne feroit l'Humanité B ; ce qui l'obligeroit à la choiſir plûtôt que l'autre. La raiſon de ce choix ſe tire donc toûjours de la détermination prévûë du libre arbitre, elle ſe tire de ce que le libre arbitre ajoûte aux influences du Verbe : par conſéquent ce choix n'eſt plus gratuit, puis qu'il tire du libre arbitre de l'homme ſa cauſe & ſa raiſon déciſive.

Si l'on me dit que cette prédeſtination, quoi qu'elle ſoit gratuite, n'eſt point l'effet d'une volonté aveugle & de pur empire, & que Dieu trouve dans ſa ſageſſe & dans l'ordre immuable de ſes attributs la raiſon de cette prédeſtination, je demanderai ſi ſa ſageſſe lui découvre qu'il convient de s'unir à telle Humanité plûtôt qu'à telle autre. Car ſi la ſageſſe de Dieu lui découvre qu'il convient de s'unir à telle Humanité, n'eſt-ce pas à cauſe de l'uſage que cette Humanité doit faire de la puiſſance de ſantifier les hommes. Or, l'uſage de cette puiſſance ſe tire déciſivement du libre arbitre. C'eſt donc à cauſe de l'uſage que telle Humanité fera de

ſon libre arbitre, que Dieu l'a prédeſtinée pour être unie au Verbe.

Si Dieu l'a prédeſtinée à cauſe de l'uſage de ſon libre arbitre, uſage non formé par une inſpiration particuliere du Verbe, un commandement précis, une operation prédéterminante ; mais uſage d'un libre arbitre, qui a déterminé les influences generales & indéterminées reçûës du Verbe ; ſi, dis-je, Dieu a prédeſtiné cette Humanité à cauſe d'un tel uſage de ſon libre arbitre, n'eſt-il pas viſible que la prédeſtination de cette Humanité n'eſt plus gratuite ?

IX.

Non ſeulement dans cette ſupoſition Dieu auroit choiſi cette Humanité, pour être unie au Verbe, préferablement à toute autre, à cauſe de l'uſage de ſon libre arbitre, mais encore il n'auroit pû créer le monde ſans la choiſir, puis qu'il ne pouvoit créer le monde, ſelon ce ſyſtême, ſans Incarnation, & qu'il ne pouvoit ſe diſpenſer de choiſir parmi ces Incarnations poſſibles, l'Humanité qui auroit le plus fait porter au monde le caractere des attributs divins, en y formant plus de prédeſtinez.

Il n'auroit pû même agir au dehors ſans choiſir cette Humanité, puiſque parmi tous les mondes poſſibles il auroit été obligé de

choisir celui qui seroit le plus parfait, soit en lui-même, soit dans ses voyes, & que parmi toutes les voyes, parmi toutes les Incarnations possibles, il n'auroit point trouvé d'Humanité qui par l'usage qu'elle auroit fait de son libre arbitre, auroit donné au monde plus de perfection.

Si donc quelqu'un s'imaginoit que Dieu considérant dans les tresors de sa sagesse tous les usages que tel ou tel Homme-Dieu feroit de la puissance de sanctifier, a prévû que telle Humanité donneroit au monde quelques degrez de sainteté de plus que ne feroit aucune autre Humanité, non seulement il s'ensuivroit de là, que Dieu a dû la choisir, mais qu'il n'a pû même se dispenser de la choisir, supposé qu'il voulût créer un monde, & agir au dehors.

Comprenons bien la nature de ces erreurs. C'en seroit une considérable de prétendre, que Dieu auroit été obligé de choisir, parmi telles Humanitez plûtôt que parmi telles autres, pour l'union hypostatique, à cause de l'usage qu'il verroit que ces Humanitez doivent faire de leur libre arbitre. Ce seroit une erreur encore bien plus énorme de prétendre que Dieu, supposé qu'il voulut agir au dehors, n'auroit été aucunement libre dans ce choix, qu'il auroit été nécessité à choisir telle Humanité préferablement à toute autre, parce qu'il auroit prévû que

cette

cette Humanité, ſi elle étoit unie au Verbe, feroit par ſon libre arbitre un uſage plus conſidérable que toute autre de la puiſſance de ſantifier, qu'elle procureroit au monde plus de perfection, & qu'ainſi en la choiſiſſant, il ſe feroit plus d'honneur, qu'en choiſiſſant les autres, d'autant que ſon ouvrage en ſeroit plus parfait.

* Les ſaints Peres ont remarqué, que les ſentimens faux ſur la Grace conduiſoient à des erreurs ſur l'Incarnation, tant il y a de correſpondance & d'union entre le chef & les membres, entre celui qui eſt le principe & le commencement des voyes du Seigneur & ceux qui ſont formez ſur ſon modéle: auſſi dans la ſuite tirerons-nous une conſéquence de l'un à l'autre, pour montrer la prédeſtination gratuite de tous les Saints par celle de Jeſus-Chriſt, qui eſt la ſource de toute ſainteté.

X.

Après ce que nous avons dit juſqu'à preſent, touchant ce qu'on apelle volontez generales, il n'eſt plus gueres néceſſaire de rien ajoûter ſur cette matiere, finiſſons-la donc par la réflexion ſuivante.

C'eſt que ces volontez generales ne ſervent pas même à l'uſage pour lequel on les

* S. Proſper.

a inventées. Car sur quel principe soûtient-on ces volontez, si ce n'est parce que, dit-on, ces volontez sont quelque chose de plus simple, & en même-tems de plus fécond. Dieu a vû qu'avec moins, il feroit plus. Il a vû qu'il s'épargneroit quelque chose, & c'est ce qui l'a fait déterminer à ce parti.

Voyons s'il est vrai que ces volontez épargnent quelque chose à Dieu. Soit qu'on admette des volontez generales, soit des volontez particulieres, il me semble qu'il faut tout autant d'action de sa part, pour produire ce qu'il produit.

Dans le système des volontez generales, c'est toûjours Dieu qui agit immédiatement, & qui n'agit que parce qu'il veut agir. L'ame de Jesus-Christ desire que la grace soit donnée à Pierre, à Jacques & à Jean. Il faut que Dieu veuille donner la grace à Pierre, qu'il veuille la donner à Jacques & à Jean. Voilà trois volontez (pour parler humainement) voilà trois actions.

Dans le système ordinaire des volontez particulieres, il n'y a non plus que trois volontez.

Mais, dira-t-on, selon le système des volontez generales, Dieu n'a formé ces volontez, que parce qu'en general il s'est engagé à donner la grace à quiconque l'ame de Jesus-Christ voudroit la donner; au lieu que dans le système des volontez particulieres,

lieres, il veut la donner à Pierre, à Jacques, & à Jean de lui-même, & sans y être déterminé par les desirs de l'ame de Jesus-Christ; au contraire il fait que l'ame de Jesus-Christ, qui se conforme toûjours aux ordres de son Pere, veuille efficacement que cette grace soit donnée à Pierre, à Jacques & à Jean.

Tout cela est vrai : mais dans le systême des volontez generales je ne voi point d'épargne d'aucune volonté de Dieu. Il y a autant d'actions dans l'un que dans l'autre. Suputons.

Dans le systême des volontez generales, il y a une volonté generale de vouloir faire ce que voudra l'ame de Jesus-Christ ; voilà déja une action de la volonté divine. Lorsque cette sainte ame veut donner la grace à Pierre, à Jacques, à Jean, en conséquence du desir de l'ame de Jesus-Christ, Dieu a une volonté de donner la grace à Pierre, plus une volonté de donner la grace à Jacques, plus une volonté de la donner à Jean ; voilà encore trois actions de la volonté divine, & trois actions differentes de cette premiere action generale ; car vouloir faire en general tout ce que l'ame de Jesus-Christ desirera, n'est pas vouloir sauver Pierre, puisque cette sainte ame pouroit fort bien desirer de sauver Judas au lieu de Pierre. Trois actions de la volonté divine, ajoûtées

à

à une, font quatre. Je pose donc quatre actions de la volonté de Dieu dans le système des volontez generales.

Dans le sentiment des volontez particulieres, il faut une volonté pour la grace donnée à Pierre, une pour Jacques, & une pour Jean ; il faut de plus une volonté pour faire que l'ame de Jesus-Christ se conforme, & suive ce que Dieu a voulu : ne voilà non plus que quatre actions de la volonté divine. De bonne foi, puis qu'il y en a autant d'un côté que de l'autre, qu'il faut faire autant de frais dans l'un que dans l'autre système, qu'il n'y a rien d'épargné pour Dieu, pourquoi s'écarter de la doctrine ancienne & generale, & se jetter dans de si terribles inconvéniens ?

CHAPITRE X.

De la volonté de Dieu par raport à la grace versatile & au concours concomitant.

I.

SI les volontez de Dieu & ses decrets qui distribuent la grace aux créatures, & qui sont la cause primitive de leur sanctification ; si ces volontez, dis-je, n'attendent pas leur décision des volontez de l'ame de Jesus-Christ ;

Christ ; si ce sont elles qui décident & qui commandent, à combien plus forte raison doit-on penser la même chose à l'égard des volontez des pures créatures. Ce droit de déterminer en premier, & de faire le discernement pour le salut, s'il pouvoit être accordé aux créatures, ce seroit sans doute à l'ame sainte de Jesus-Christ qu'il auroit été accordé, puisque Dieu l'a revétuë d'une autorité si absoluë & d'une puissance si souveraine au ciel & en la terre.

Aprés donc avoir montré que l'ame de Jesus-Christ ne l'a point, qu'elle est soumise aux decrets de Dieu, & que sa volonté, qui est sous la direction du Verbe, ne fait que suivre son impression & son mouvement, est-il nécessaire de disputer plus long-tems, pour prouver que les pures créatures ne l'ont point non plus, mais que c'est un titre incommunicable, & le propre caractere de la Divinité.

A suivre les principes de la grace versatile & du concours concomitant, on voit néanmoins que ces systêmes attribuent à la créature le droit de décider en premier.

Si Dieu ne donne aux hommes qu'une grace versatile avec laquelle ils agiront s'ils le veulent, & ils n'agiront pas s'ils ne le veulent pas, en sorte que cette grace ne fasse pas qu'ils veulent & qu'ils se déterminent, il est clair, que Dieu leur laisse le droit de

dé-

décider en premier, qu'il veut en general les ſauver s'ils veulent être ſauvez, & qu'il ne veut abſolument & déciſivement ſauver un tel en particulier, qu'aprés avoir connu par ſa ſcience que cet homme voudra bien ſe déterminer à ſe convertir, ſi on lui donne telle grace ; c'eſt donc la volonté humaine, & non pas celle de Dieu qui décide en premier.

A l'égard du concours concomitant, il en eſt de même ; Dieu ne veut concourir à cette action, que parce que la créature veut faire telle action. C'eſt donc la créature qui décide en premier. Mais pour refuter ces opinions, il ne faut 1. que rapeller ce que nous venons de dire touchant les fonctions propres & particulieres à l'être qui gouverne, & à qui l'on doit attribuer la providence. Car la fonction de celui qui gouverne eſt de déterminer & d'ordonner en premier, au lieu que la fonction de ceux qui ſont gouvernez eſt d'executer & de ſuivre. Il eſt donc viſible que tout ſyſtême qui ôte à Dieu le droit de décider en premier, & qui le fait dépendre d'une déciſion étrangere, dépoüille la Divinité de la fonction qui lui convient, de gouverner tout l'Univers par ſa providence.

II.

2. Il me paroît qu'on a raiſon de reprocher au ſyſtême du concours concomitant, qu'il établit dans les decrets de Dieu non ſeulement une petiteſſe indigne de la Majeſté ſouveraine, mais encore un cercle de contradictions & d'abſurditez. Car voyons l'ordre & le genre des operations de la volonté divine dans ce ſyſtême.

Dieu veut concourir avec ſaint Pierre, afin que ce Saint veuille aimer Jeſus-Chriſt; mais ce concours eſt concomitant, ainſi il ne ſera donné à ſaint Pierre que ſupoſé que ſaint Pierre veuille: c'eſt la volonté de ſaint Pierre qui fait que Dieu ſe détermine à donner ce concours, & qui eſt cauſe que Dieu le donne.

Or comment cette volonté s'y prend-elle pour déterminer Dieu a donner un concours? Que fait-elle, qu'y a-t-il en elle qui l'invite & qui le faſſe venir? Eſt-ce la volonté même ſans actions qui le fait venir, ou la volonté en action? Et, pour parler un autre langage, eſt-ce la faculté de la volonté qui apelle ce concours, ou l'action de la volonté?

Ce n'eſt point la faculté. La volonté, comme faculté, étant ſuſceptible de toutes ſortes d'actions, elle n'inviteroit pas plûtôt le concours pour aimer Jeſus-Chriſt, que pour faire une autre action. Il faut donc que

ce soit l'action de la volonté qui détermine Dieu à donner ce concours.

L'action de la volonté de saint Pierre est un vouloir, une volition ; c'est un amour par conséquent : car vouloir & aimer se réduisent au fond à la même chose. Et cette action qui fait déterminer Dieu à donner le concours, doit être avant le concours. Car ce qui n'est pas, ne fait rien, & par conséquent ne fait point déterminer Dieu à donner ce concours. Or c'est une terrible absurdité de concevoir qu'il y ait dans la volonté créée une action, & un amour avant le concours de Dieu.

De plus, supposons cette action de la volonté créée qui invite Dieu à concourir ; afin que Dieu concourt, il faut qu'il veuille concourir. Or qu'est-ce que vouloir concourir, sinon vouloir produire l'action de la créature? ainsi Dieu voïant cette action de la créature déja toute formée, doit dire, selon ce système (j'ai honte d'exprimer un acte si bizarre & si ridicule, mais il le faut bien, pour comprendre cette matiere) Dieu donc, dans ce système, doit se dire à lui-même : Parce que je voi l'amour de Jesus-Christ déja tout produit dans le cœur de Pierre, je m'en vais l'y produire. Si cet amour n'étoit point formé, je me donnerois bien de garde de prévenir Pierre pour l'aider à le former : un tel secours seroit prédéter-

mi-

minant, & je n'en donne pas de tels : mais voilà cet amour que Pierre vient de former : puis donc qu'il est déja tout formé dans son cœur, je m'en vais l'y former.

Admettre une telle volonté en Dieu, n'est-ce pas une absurdité visible ? S'il y est, cet amour, pourquoi vouloir l'y faire naître ? Qu'est-il nécessaire de produire ce qui est déja produit indépendamment de nôtre action ?

Si l'on disoit, cet amour n'y est qu'imparfait, & on veut l'y mettre parfait ; il n'y est qu'à demi, & on veut l'y mettre tout entier. Mais on ne dit pas cela : on ne peut pas même le dire ; en voici la raison, qui explique en même tems toute cette matiere.

L'acte de la volonté, l'amour de Dieu est un être simple ; ainsi on ne peut pas le former par parties, comme une statuë, par exemple, qui n'est qu'à moitié faite, & qui n'a point encore de bras & de tête. Le bras d'une statuë n'est point statuë : la moitié d'un cercle n'est point cercle. Cet acte de la volonté ne peut pas se faire à demi de cette maniere. Ou il est, ou il n'est pas. Ainsi ou l'on veut, ou l'on ne veut point : ou l'on aime Dieu, ou on ne l'aime point. Il est vrai qu'il y a des degrez dans cette volition & dans l'amour de Dieu. Il y a aussi des differences dans le pouvoir de délibérer

libérer sur nos mouvemens ; & en ce sens ; on dit qu'il y a des volontez commencées : mais le plus petit degré de volition est une vraïe volition, le plus petit degré d'amour de Dieu est un amour de Dieu.

Or si dans le systême du concours, on disoit, que lorsque Dieu voit une petite volonté formée, lors qu'il voit un petit degré d'amour de Dieu produit, il veut en produire davantage, je conviens qu'on éviteroit le cercle absurde que je trouve dans le concours ; mais on n'a garde de le dire : par là on conviendroit qu'il y a quelque petite volition, quelque degré d'amour de Dieu tout formé, & qui le seroit sans aucun concours. Or de le dire, ce seroit une proposition qui choqueroit tellement la foi & la raison, qu'on n'apréhende pas que les défenseurs de ce systême en viennent à cette extrêmité.

Cependant quoique les défenseurs de ce systême ne l'avoüent pas, il faut y revenir en suivant ses conséquences. Car c'est la volonté qui détermine Dieu à donner le concours ; & ils ne peuvent concevoir que deux choses dans la volonté, la faculté & l'action. Ce n'est pas la faculté qui détermine Dieu à tel concours plûtôt qu'à tel autre, dans tel moment plûtôt que dans tel autre. Toute faculté est absolument égale & indéterminée pour ces differences. C'est donc l'ac-

l'action de la volonté. Il y a donc une action, c'eſt-à-dire, une volition & un amour tout formé avant le concours, & qui détermine Dieu à donner tel concours.

Ainſi ce ſyſtême ſe dément lui-même. Il conduit au fond, à ce qu'il prétend rejetter. On eſt réduit, par un cercle vitieux, à ſoûtenir, que Dieu veut donner le concours, parce qu'il voit que la volonté créée le veut; & que la volonté cependant ne le veut, que parce que Dieu donne le concours que parce que l'action exiſte, & que cependant l'action n'exiſte que parce que Dieu concourt; c'eſt-à-dire, encore que l'action créée eſt la cauſe du concours divin; & que cependant le concours divin eſt la cauſe de l'action créée, & qu'ainſi l'action créée eſt la cauſe de ce qui eſt ſa propre cauſe, & qu'elle eſt avant ce qui doit la produire; c'eſt-à-dire, enfin que Dieu qui donne le concours, doit tenir ce langage: Je m'en vais mettre une action dans le cœur de Pierre, parce qu'elle y eſt déja; & cependant elle n'y ſera que parce que je vais l'y mettre. En voilà aſſez ſur ces abſurditez, ſur leſquelles il n'a pas encore été poſſible de trouver la moindre aparence de réponſe.

III.

3. La volonté divine doit l'emporter au deſſus

dessus de la volonté humaine : elle doit avoir le dessus : elle doit primer en tout. Ainsi lorsqu'il s'agit de savoir, si la créature veut faire une action, parce que Dieu le veut ; ou si Dieu le veut, parce que l'homme le veut ; lorsque la volonté humaine se trouve donc en concurrence avec la volonté divine, qui peut hesiter à donner le pas à la volonté de celui qui est l'arbitre souverain de toutes choses ?

En effet, c'est la volonté de Dieu qui est la cause de tout ce qui se fait au monde, & rien ne se fait que parce qu'il le veut. Je sçai que les pechez des hommes doivent être exceptez. Le peché est un défaut, c'est une privation. Un néant n'a point d'autre cause que la cause déficiente qui est la volonté même ; par conséquent il n'est point causé par la volonté divine.

Mais dans l'action même du peché, il faut y distinguer deux choses ; le materiel & le formel. Le formel du peché qui consiste dans le défaut, Dieu ne le veut point ; il ne le fait point, il l'a en horreur. Le materiel du peché qui consiste dans quelque degré d'être, quelque reste de bien qui se rencontre dans toutes les actions du peché, Dieu donne son secours pour l'operer, ce materiel, il veut que ce reste de bien existe ; & nous allons expliquer en quel sens sa Providence permet les pechez : mais il n'est pas ici question des pechez.

Je

Je dis donc que tout ce qu'il y a d'être au monde, tout ce qu'il y a de bon, de vrai, d'exiſtant, tout prend ſa cauſe dans la volonté de Dieu, n'exiſte que parce que Dieu le veut. Par conſéquent ſi l'on demande pourquoi il exiſte, il faut toûjours remonter au decret & à la volonté de Dieu.

Quiconque voudroit douter de cette vérité, n'auroit qu'à faire réflexion que l'être des êtres eſt la ſource de tous les êtres, & que l'être des êtres étant libre & intelligent, n'a rien produit que parce qu'il a voulu le produire.

IV.

Examinons ſi dans les ſyſtêmes de la grace verſatile & congruë l'on peut toûjours remonter à la volonté de Dieu comme à la cauſe productrice, qui ne ſupoſe point d'autre cauſe anterieure.

La grace verſatile donne le pouvoir de faire l'action, ſi l'homme le veut, mais elle ne donne point l'action même & la volonté à l'homme. Si je demande dans ce ſyſtême, pourquoi l'homme a le pouvoir de faire le bien; on me répondra fort judicieuſement, en diſant que c'eſt parce que Dieu le lui a donné, & que Dieu le lui a donné, parce qu'il l'a voulu. La volonté de Dieu eſt la cauſe primitive du pouvoir: mais l'eſt-elle auſſi de l'action?

Si

Si je demande pourquoi l'homme qui pouvoit aimer Dieu, ou ne le pas aimer, s'eſt déterminé avec la grace verſatile à former un acte d'amour; ſi je demande donc pourquoi cet acte d'amour exiſte : on me répondra bien que c'eſt que l'homme l'a voulu ; mais ne ſeroit-ce pas démentir le ſyſtême, que de répondre que c'eſt parce que Dieu l'a voulu ?

Que ſi par une petite chicane on dit auſſi que c'eſt que Dieu l'a voulu, j'en apellerai à la conſcience de celui qui me feroit cette réponſe, & je le ferai convenir que Dieu n'a voulu tel acte d'amour que parce que l'homme l'a voulu. Car ſelon vous, lui dirai-je, Dieu ne donne pas une grace qui vous aplique à telle ou telle action ; ainſi il a une volonté conditionnelle, par laquelle il veut que l'homme faſſe telle action, ſupoſé qu'il le veüille. La volonté que Dieu a que telle action exiſte, ſupoſe toûjours la volonté de l'homme qui la forme, comme la cauſe premiere, déterminante & anterieure. Remontez donc de degrez en degrez, ſelon ce ſyſtême, & vous trouverez enfin que la volonté de l'homme eſt la premiere cauſe de l'exiſtence de telle action.

V.

Le concours concomitant donne l'action

tion même, mais supposé que l'homme se détermine. Si donc je demande dans ce système, pourquoi telle action existe-t-elle; on me répondra bien que c'est que Dieu a bien voulu donner son concours; mais si je demande, pourquoi Dieu a voulu donner tel concours pour telle action; il faudra me répondre, que c'est que l'homme l'a voulu, & qu'il s'est déterminé. Ensuite remontant plus haut & poursuivant mes questions, si je demande pourquoi l'homme l'a voulu; peut-être m'alléguera-t-on que c'est qu'il a eu des attraits donnez dans des circonstances favorables, dans lesquelles Dieu a prévû qu'ils réüssiroient à exciter la volonté humaine à vouloir. Mais touchant ces attraits, je demande encore deux choses.

1. Pourquoi Dieu a vû que ces attraits, dans telles circonstances, réüssiroient à exciter la volonté? D'où vient le succés de ces attraits? Vient-il de la force victorieuse de ces attraits mêmes, qui par eux-mêmes doivent avoir cet effet? Vient-il de la volonté? Ce succés ne vient point de la force même de l'attrait, ce seroit admettre des attraits efficaces par eux-mêmes, des délectations victorieuses, ce qui est opposé au Congruisme. Ce succés vient donc de la volonté.

Si ce succés venoit de la force même de l'attrait, lorsque je demande pourquoi

l'homme a-t-il voulu se déterminer, on pouroit avec raison me répondre, que c'est parce que Dieu a donné tel attrait, & que Dieu a donné tel attrait, parce qu'il l'a voulu donner. Mais comme ce succés vient de la volonté, il faut me répondre, lorsque je demanderai pourquoi l'homme qui avoit cet attrait, a-t-il été déterminé à vouloir, que cela vient en premier de sa volonté. Ainsi je trouve encore dans ce système, que la volonté humaine est la premiere cause réelle & physique de l'existence de telles ou telles actions.

2. Ces attraits, aprés tout, n'agissent que moralement, il faut outre cela, selon ce système, que la volonté qui sent ces attraits, opere physiquement son action. Quelle est donc la cause du concours, sinon l'action de la volonté? Et quelle est la cause de l'action de la volonté, la cause réelle, phisique, productrice sinon la volonté même de l'homme, & non point ces attraits qui n'operent point phisiquement?

Or, quand on dit que la volonté de Dieu est la cause de tous les êtres, & de tous les biens qui sont au monde, l'on doit entendre qu'elle en est la cause phisique, par la raison que nous venons de toucher. C'est que Dieu, en qualité d'être des êtres & de bien souverain, est la cause phisique de tous les êtres & de tous les biens; & comme il n'a-

n'agit que parce qu'il veut agir, ſa volonté eſt donc la cauſe premiere, phiſique, & productrice de toutes choſes. Par conſéquent le ſecours qu'il donne aux créatures, en execution de cette volonté, eſt un ſecours phiſique, un ſecours efficace, un ſecours qui eſt la cauſe pimitive de la détermination des volontez créées.

V I.

Poſé le ſyſtême des ſecours efficaces par eux-mêmes & des decrets prédéterminans, il eſt aiſé de répondre aux queſtions que l'on peut former touchant les actions des hommes.

D'abord, comme on l'a remarqué, il faut mettre une grande difference entre les actions ſaintes & les péchez. A l'égard des actions ſaintes, quand on demande pourquoi S. Pierre s'eſt-il converti, on peut bien me répondre, que c'eſt qu'il l'a voulu, parce qu'en effet ſaint Pierre ne s'eſt converti, que parce qu'il l'a voulu; mais ſi l'on demande encore pourquoi S. Pierre a-t-il eu cette volonté, il faut remonter à ſa cauſe premiere, qui eſt la grace de la converſion que Dieu lui a donnée.

A l'égard des actions de péché, l'on ne peut pas dire la même choſe. Comme ce n'eſt point la volonté de Dieu qui en eſt

la cauſe, ni efficiente, ni defficiente, l'on ne peut point prétendre qu'un tel péché eſt arrivé, qu'un tel homme ne s'eſt point converti, qu'il n'a point perſéveré parce que Dieu l'a voulu ainſi. Car lors qu'on demande, pourquoi une telle choſe eſt arrivée, il faut, pour me répondre juſte à cette queſtion, en aporter la véritable cauſe. Or, ce n'eſt point la volonté de Dieu, mais ſeulement la volonté humaine, qui eſt la cauſe déficiente dans les actions de péché: au lieu que la volonté de Dieu eſt la cauſe premiere & efficiente de tout le bien qui ſe trouve dans les actions ſaintes.

Il faut néanmoins remarquer que, comme dans les péchez mêmes l'homme a beſoin de l'operation de la cauſe premiere pour le materiel du péché, Dieu qui ne produit point la malice, mais qui ſait tirer le bien du mal, ne laiſſe pas de gouverner encore ces volontez corrompuës, & les faire ſervir à ſes deſſeins.

Mais pour revenir aux ſaintes actions, à la converſion, à la perſeverance, comme c'eſt la volonté de Dieu qui eſt la ſource primitive de tous les biens, il eſt viſible que remontant par degrez, on doit toûjours en revenir à elle, comme à la cauſe primitive; que c'eſt la volonté de Dieu, par conſéquent, qui décide en premier de nôtre ſort; que ſi un homme a la grace de la converſion,

ſion, tandis qu'un autre ne l'a pas ; ſi l'un a la perſeverance, tandis que l'autre ne l'a pas ; ſi l'un a un degré ſuperieur de charité, & l'autre un moindre ; c'eſt que Dieu a voulu par un decret prédéterminant, & une volonté efficace & abſoluë, donner cette grace à l'un & non à l'autre.

Je dis une volonté efficace & abſoluë, parce que je ne nie pas qu'il y ait en Dieu une volonté, qu'on apelle antécédente, de ſauver tous les hommes ; nous pourons parler de cette matiere dans ſon lieu : mais cette volonté generale & antécédente de ſauver tous les hommes, ne préjudicie point à cette volonté particuliere efficace & conſéquente d'en ſauver quelques-uns, & d'abandonner les autres, comme les Thomiſtes ont coûtume de l'expliquer aprés ſaint Auguſtin & les autres Peres.

A quiconque veut rejetter cette volonté efficace, qui fait le diſcernement des élûs d'avec les réprouvez, & qui répand ſur les hommes ſes ſecours efficaces ; à quiconque, dis-je, rejette cette doctrine, on peut lui dire qu'il ne penſe pas aſſez noblement de la puiſſance & de la grandeur de la volonté divine, que de mettre dans la volonté humaine le droit de ſe déterminer en premier, c'eſt reconnoître une cauſe anterieure à la volonté de Dieu par raport à toutes les actions libres des créatures ; puis qu'il faudra dire

que Dieu n'aura voulu l'existence de telle action, que parce qu'Il aura vû auparavant que la volonté voudroit s'y déterminer dans telle conjoncture, si elle avoit tel secours ; au lieu que, comme dit S. Augustin liv. 1. *de Gen. cont. Manich. ch.* 2. *C'est la volonté de Dieu qui est la cause de toutes choses*, & qu'en vain chercheroit-on une cause superieure, parce qu'il n'y a rien de plus grand que la volonté de Dieu.

VII.

Conclusion de cette partie.

Dans l'état d'obscuritez & de tenébres où nous vivons, parmi ces fréquentes & épineuses difficultez dans lesquelles si souvent nos pensées s'embarassent & se confondent, que nous avons besoin qu'on nous crie d'enhaut, qu'on éleve sa voix avec force, qu'on nous parle sans craindre nos préjugez & nos contradictions, pour nous aprendre quel est nôtre Dieu. Ce Dieu, si nous le contemplons avec un esprit docile & attentif, se presente à nous, non avec le caractere d'une basse politique, ou d'une humaine & gênante sagesse : mais il paroît dans sa force & dans sa puissance ; & c'est son bras, & non un bras de chair qui domine.

Sa récompense marche avec lui, & son œu-

œuvre eſt devant lui : ſon œuvre eſt d'éclairer les eſprits par la ſplendeur de ſa vérité & de ſa lumiere ; & d'enflâmer les cœurs par l'ardeur de la charité. Semblable à un paſteur, il conduit ſon troupeau : il ne ſe contente pas d'adreſſes & de ménagemens, pour le conduire dans les pâturages qu'il lui a deſtinez ; il déploye ſon bras pour raſſembler les agneaux, il les prend dans ſon ſein, il porte lui-même les brebis qui ſont pleines.

Qui eſt celui qui a meſuré les eaux dans le creux de ſa main, & qui la tenant étenduë a peſé les Cieux ; qui ſoûtient de trois doigts toute la maſſe de la terre ? qui peſe les montagnes, & met les collines dans la balance ?

Qui a aidé l'eſprit du Seigneur ? Qui lui a donné conſeil ? Qui lui a apris ce qu'il devoit faire ? Qui a-t-il conſulté ? Qui l'a inſtruit, qui lui a montré le ſentier de la juſtice ? Qui lui a donné la ſcience, qui lui a ouvert le chemin de la ſageſſe ? Qui oſera décider ſur la profondeur de ſes conſeils ? Qui poura dire quelles ſont les créatures qu'il a dû tirer des treſors inépuiſables de ſa toute-puiſſance ? Qui entreprendra de marquer des loix aux divines opérations, commettre enſemble ſes attributs, & borner ſa puiſſance par ſa ſageſſe ? Qui aſſurera que Dieu n'a pû ſagement faire un monde ou

plus parfait ou moins parfait que celui-ci ? Qui prononcera qu'entre cette multitude infinie de mondes poſſibles, il n'a pû ſe diſpenſer, ſupoſé qu'il voulût agir au dehors, de créer celui en qui il a vû plus de perfection, de nobleſſe, de grandeur ?

Toute cette grandeur créée, qu'eſt-elle donc aux yeux de Dieu, pour l'obliger, ſupoſé qu'il veuille agir au dehors, de tourner ſes regards ſur elle, & de lui donner la préference ? Hé voilà que toutes les nations ne ſont devant lui que comme une goutte d'eau, & comme ce grain qui donne à peine la moindre inclination à la balance. Les iſles entieres ſont devant ſes yeux comme un petit grain de pouſſiere. Tous les peuples du monde ſont devant lui comme s'ils n'étoient pas, il les regarde comme un vuide & un néant. Le néant & l'être, le plus ou le moins, tout lui eſt indifferent & égal: ou plûtôt tout s'évanoüit & diſparoît devant la ſouveraine & infinie majeſté de cet être, qui ſeul eſt l'être par excélence.

A qui donc faites-vous reſſembler Dieu ? A qui le comparez-vous ? L'ouvrier qui entreprend un travail employe la matiere la plus précieuſe, il l'execute par les voyes les plus ſimples, il s'épuiſe pour former le plus bel ouvrage & le plus parfait qu'il lui eſt poſſible. Mais en eſt-il ainſi de Dieu ? N'avez-vous point ſçû ; ne l'avez-vous point

point apris ; ne vous a-t-il point été annoncé dès le commencement ? n'avez-vous point vû dans tout le genre humain une toute autre idée de la Divinité & de la Providence ? N'avez-vous point compris la maniere dont la terre a été fondée ? La création n'a-t-elle pas dû vous instruire des volontez particulieres ; vous aprendre combien il a été indifferent à Dieu de former telles ou telles créatures, lui qui s'assied sur le globe de la terre, & qui voit tous les hommes de la terre comme n'étant que des fauterelles, qui a suspendu les Cieux comme une toile, & qui les étend comme un pavillon qu'on dresse pour s'y retirer ; qui anéantit ceux qui recherchent avec tant de soin les secrets de la nature, & qui réduit à rien les Juges du monde ?

Sçachez que Dieu est le Seigneur éternel, qui excelle en grandeur, en vertu, en puissance. C'est lui qui soûtient ceux qui sont las ; qui remplit de force & de vigueur ceux qui n'en ont point, & qui étoient tombez en défaillance ; qui donne des forces toûjours nouvelles à ceux qui esperent en lui. Ils voleront comme l'aigle, ils courront sans se fatiguer, & ils marcheront sans qu'ils se lassent, parce qu'ils seront portez par une main invisible & toute-puissante. Que nos pensées sont differentes de celles de Dieu, que nos voyes sont éloi-

gnées de ſes voyes ! Il fait miſericorde à qui il veut, & il endurcit ceux qu'il veut ; il fait tout ce qu'il veut au Ciel & en la terre ; & dans tous ſes decrets, dans la diſtribution de ſes graces, dans le gouvernement de l'Univers ſa ſageſſe eſt impénétrable.

TROI-

TROISIE'ME PARTIE
DE LA SIXIE'ME SECTION.

De la Providence en particulier ; où l'on traite auſſi de quelques autres attributs de Dieu qui ont raport aux actions humaines.

CHAPITRE I.

De la Providence à l'égard des actions mauvaiſes.

I.

C'Eſt une vérité hors de toute conteſtation, qu'il y a cette difference entre les actions ſaintes & les pechez, que l'on peut dire des unes, que Dieu les veut poſitivement, au lieu que les autres, il ne fait que les permettre.

Mais on peut concevoir en deux manieres ce que c'eſt que permettre le peché.

Premierement, on peut croire que Dieu dans les pechez n'eſt que le ſpectateur de ce que fait la créature ; qu'il ſe tient en repos ; que pouvant empêcher la créature de tomber, en lui donnant la grace qui la préſer

veroit, il ne lui donne pas cette grace; qu'il la laisse faire; que du reste il ne met rien du sien, ou tout au plus s'il donne à la volonté pechereſſe un concours pour agir, que c'est un concours qu'il apartient à la créature d'attirer en se déterminant.

Secondement, on peut concevoir que non seulement Dieu dans les pechez laisse la créature à elle-même, en ne lui donnant point cette grace qui la préserveroit; mais de plus qu'il la conduit encore au milieu même de ses déreglemens; & que, quoi qu'il ne mette point dans son cœur la malice du peché, il sçait néanmoins tourner cette malice de quelque côté qu'il lui plaît, par une operation physique & prédéterminante. Selon ce dernier sentiment, dans le decret par lequel Dieu permet le peché, l'on peut distinguer deux choses, le decret par lequel il veut operer tout ce qu'il y a de bon & de materiel dans cette action: & le decret de ne point donner la grace efficace, c'est-à-dire, ce qui empêcheroit cette action d'être défectueuse, & par lequel par conséquent, il permet le formel même du peché.

II.

Ici, prenons-y garde, il est à craindre de blesser la sainteté de Dieu, & de donner au pecheur, déja trop ingenieux à s'excuser lui mê-

même, une occasion de faire retomber sur Dieu, qui seroit horrible, le tort & l'injustice de son peché. Mais d'un autre côté, il n'est pas moins à craindre de donner atteinte à la divine Providence, & de favoriser l'orgueilleuse prétention de l'homme corrompu, veut secoüer le joug, devenir seul son Dieu, & son arbitre à la faveur de son iniquité.

Par tout ce que nous avons dit dans le chapitre IV. de la section précedente, il me semble qu'on a ôté à l'homme tout prétexte de rejetter son tort ailleurs que sur lui-même, & qu'on a montré, que le systême de la prémotion ne rendoit en nulle maniere, Dieu auteur de nos pechez.

La sainteté de Dieu étant donc à couvert dans le systême de la prémotion, reste à voir maintenant si la Providence le seroit dans tout autre systême. D'ailleurs, si l'on montre que la Providence de Dieu demande une prémotion physique pour les actions de peché, en vain prétendroit-on que la sainteté de Dieu ne permet pas de l'admettre. Car comme il n'y a point de desacord & de mésintelligence entre les perfections de Dieu, ce qui convient à l'une, ne peut pas être opposé & incompatible avec l'autre.

Or consultant la vraye idée de la Providence, c'est-à-dire, l'idée d'un être qui gouverne, qui dirige, qui dispose, cette

idée

idée me répond que Dieu conduit les volontez pechereſſes, auſſi bien que toutes les autres créatures; que quelques efforts qu'elles faſſent pour ſe ſouſtraire à l'ordre de Dieu, & pour rompre les liens de leur dépendance, elles demeurent toûjours ſous ſa main; qu'elles ſont aſſujetties à ſon empire; & que, comme dit ſaint Auguſtin l. *De gratia & lib. arb.* c. 20 *Elles ſont tellement en la puiſſance de Dieu, qu'il les fait incliner où il veut, & quand il veut, ſoit pour récompenſer certaines perſonnes, en leur faiſant du bien; ſoit pour en punir d'autres, en leur faiſant certaines peines, ſelon qu'il le juge à propos par un jugement trés caché, mais ſans difficulté trés équitable.*

III.

Par cet uſage que Dieu fait faire des iniquitez des hommes, il fait régner dans les déreglemens mêmes un certain ordre, un enchainement, une proportion. Souvent d'une longue ſuite de pechez, on voit éclorre enfin un admirable effet: & dans toute cette conduite il paroît une ſageſſe ſi évidente, des deſſeins ſi marquez, qu'on ne peut pas douter que ce ne ſoit Dieu, qui ſait tirer le bien du mal, qui ait fait ſervir la malice des hommes à ſes deſſeins, & qui gouverne les volontez criminelles par une Providence auſſi

auſſi réguliere, que celle avec laquelle il gouverne le reſte de l'Univers.

Pour punir un peuple ingrat & rebelle, Dieu ne ſe contente pas *de cacher ſon viſage* & de le *conſidérer* dans ce délaiſſement ; ſa *fureur* s'allume *comme un feu*, elle pénetrera juſqu'au fond des enfers. Lui-même raſſemblera (a) *une foule de maux ſur eux*, & *tirera contre eux toutes ſes fleches* : l'épée *les deſolera au dehors & au dedans la frayeur.*

Or comment Dieu fait-il pour ſuſciter dans ſa colere le glaive des peuples voiſins ; (b) comment *envoyera-t-il un ennemi*, qui fera *porter* à ſon peuple *un joug de fer* ; comment fera-t-il *venir d'un païs reculé & des extremitez de la terre un peuple qui fondra comme un aigle ſur ſa proye*, ſi ce n'eſt en dirigeant les volontez de ces infidéles, & en agiſſant dans leur cœur, pour qu'ils tournent leurs ambitieuſes entrepriſes du côté de la Judée plûtôt que d'un autre ? Comment fait-il que dix mille Iſraëlites s'enfuïront en preſence de deux de leurs ennemis, ſi ce n'eſt parce que le Dieu trés fort des eſprits de toute chair, qui ſait inſpirer & enlever le courage, *les livrera en proye* à leurs ennemis.

Auſſi que ces peuples inſenſez, aprés leurs victoires ſur les Iſraëlites, ne diſent pas que c'eſt leur *main trés Puiſſante, & non le Seigneur qui a fait toutes ces choſes.* Pour mon-

(a) *Deut.* c. 32. (b) *Deut.* 28.

montrer que c'eſt à lui qu'apartient la vengeance ; que c'eſt lui *qui fait mourir & qui fait vivre ; qui frape & qui guerit ; & que nul ne peut rien ſouſtraire à ſon ſouverain pouvoir*, il leve ſa main juſqu'au ciel, & il jure par lui-même qu'il les punira à leur tour. *Il rendra ſon glaive auſſi perçant & auſſi enflâmé que les éclairs* ; il exercera *ſon jugement* ſelon *ſa puiſſance* ; il ſe *vengera* de ſes *ennemis* ; il *enyvrera* ſes *fleches de leur ſang* ; & ſon *épée dévorera leur chair*.

I V.

Ces grandes prédictions que Dieu avoit faites par la bouche de Moïſe, ſe vérifient dans toute la ſuite des ſiecles poſtérieurs : & parcourant l'hiſtoire du peuple de Dieu, l'on voit toûjours que Dieu agit dans les cœurs, qu'il fait faire ſervir les paſſions & les déréglemens des hommes pour l'accompliſſement de ſes deſſeins. Car n'eſt-il pas viſible que ſi les Iſraëlites ſont mis en fuite par les habitans de la ville d'Haï, c'eſt que Dieu *les livre dans les mains des Amorréens*, en punition d'une prévarication commiſe. (a) Si Joſué renverſe *les ennemis qui ſe ſoulevoient contre lui*, & s'il acquiert *à Iſraël la terre qui étoit ſon heritage*, c'eſt que *le Seigneur lui amé-*

ne

(a) *Joſué c. 7. Eccleſ. 46.*

ne lui-même ſes ennemis, pour les vaincre. * Si toutes les villes de la terre de Canaan, excepté celles de Gabaon, réſiſtent & ne veulent point ſe rendre, ne voit-on pas que c'étoit (a) *la volonté du Seigneur que leurs cœurs s'endurciſſent; qu'ils combattiſſent contre Iſraël, qu'ils fuſſent défaits, & qu'ils ne méritaſſent aucun quartier, & qu'ils fuſſent exterminez, ſelon que le Seigneur l'avoit ordonné à Moïſe.*

Si pendant le tems des Juges les Iſraëlites ſont tant de fois ſubjugués par les nations étrangeres, & tant de fois délivrez de leur joug, c'eſt que tantôt *la main du Seigneur étoit ſur eux*, qu'irrité de leurs pechez il les livroit *entre les mains de leurs ennemis*, qu'ils ne pouvoient *pas leur réſiſter*, & que tantôt fléchi *par ſa miſericorde*, il les délivroit *du carnage de ceux qui les ravageoient.*

Eſt-ce

* L'exactitude ſembleroit demander, que dans un ouvrage de la nature de celui-ci, l'on ne raportât pas un ſi grand nombre de paſſages : mais d'un autre côté, comme il s'agit de montrer une conduite de Dieu ſoûtenuë & perpetuelle, il eſt difficile de ſe diſpenſer de le faire. Au reſte il s'en faut beaucoup qu'on raporte tous ceux qui pouroient être citez ſur ce point particulier. Les livres ſaints offrent un treſor inépuiſable, à quiconque veut y étudier la conduite de Dieu ſur le genre humain, & les veritez de la grace; & on le découvre de plus en plus, à proportion de ce que Dieu nous ouvre l'eſprit & nous donne l'intelligence des écritures.

(a) *Joſué* XI.

Est-ce par hazard qu'une telle multitude de volontez humaines, qui devoit concourir à ces évenemens, s'est rencontrée d'une maniere si juste & si convenable pour l'accomplissemeut des desseins de Dieu ? *Pourquoi*, dit saint Augustin dans le passage déja cité, *les Israëlites prévaricateurs ne résistoient-ils pas à leurs ennemis par le courage & la résolution de leur libre arbitre ? Pourquoi leur volonté étant troublée par la crainte prenoient-ils la fuite, si ce n'est parce que Dieu domine sur les volontez mêmes des hommes, & qu'étant en colere il répand la terreur dans l'esprit qui il lui plaît.*

V.

(a) Y eût-il un dessein plus libre que celui que prit Sisara d'amener son armée proche le torrent de Cison ? Et cependant ce fut *le Seigneur* qui devoit *l'amener* en cet *endroit*, pour le livrer *entre les mains* de Barac. Y eût-il rien de plus libre que la dissention qui se mit entre Abimelech & les habitans de Sichem ? Et cependant ce fut *le Seigneur* qui *envoya un esprit de haine & d'aversion*, (b) pour faire retomber sur la tête de ce Prince criminel *le mal qu'il avoit commis contre son pere, en tuant ses soixante-dix freres.* (c) Y eût-il rien de plus libre que la déso-

béïs-

(a) *Jud* 4. (b) *Jud* 9. (c) 1. *Reg.* 3.

béïssance des enfans d'Heli ? (a) Et cependant *ils n'écouterent point la voix de leur pere, parce que le Seigneur les vouloit perdre.* Y eût-il rien de plus libre que le choix d'Absalom entre le conseil d'Achitophel & celui de Chusaï ? Et cependant *ce fut par la volonté du Seigneur que le conseil d'Achitopel, qui étoit utile, fut ainsi détruit, afin que le Seigneur fît tomber Absalon dans le malheur* dont il étoit digne.

Or comment ce conseil fut-il détruit, si ce n'est, dit saint Augustin, *parce que Dieu agit dans le cœur d'Absalom pour qu'il rejettât ce conseil, & qu'il choisît celui qui lui étoit pernicieux ?*

(b) N'est-ce pas par sa propre volonté que Saül poursuivi par les Philistins, prit le dessein de se jetter sur son épée ? Et toutefois ce fut Dieu même qui le *fit mourir à cause* de ses pechez. N'est-ce pas par leur propre volonté que les Juifs prirent le dessein de crucifier Jesus-Christ ? Et toutefois il est écrit que c'est Dieu même qui l'a *frapé*, à cause des pechez de son peuple.

Aussi cette importante verité, que Dieu se sert des volontez des hommes pour exercer ses jugemens, soit de justice, soit de misericorde, est si incontestable, qu'aprés une défaite des Israëlites, (c) *les anciens* s'é-

(a) 2. *Reg.* 17. (b) 1. *Reg.* c. ult. 1. *Paralip.* c. 10. (c) 1. *Reg.* 4.

s'écrient, (a) *pourquoi le Seigneur nous a-t-il frapez aujourd'hui de cette playe devant les Philistins* ; & qu'aprés une victoire sur ce même peuple, Saül reconnoît que c'est *le Seigneur* qui *a sauvé Israël en ce jour.* (b) Dans le fameux siége de Samarie, l'on reconnoît que *c'est Dieu qui réduit à cet extrême malheur.* (c) Le general d'armée des Babiloniens confesse à Jeremie, que c'est le Seigneur qui a *accompli* ses paroles, & qui, à cause des pechez du peuple, *a fait* tous les maux qui sont arrivez au Royaume de Juda par l'armée de Nabuchodonosor.

David éclairé par une lumiere d'enhaut ne se contente pas de faire connoître en presence de toute l'assemblée des Israëlites (d) & des Philistins, que le Seigneur est *l'arbitre de la guerre*, mais il publie cette vérité en mille manieres, il l'annonce à tous les peuples de la terre, & il chante le régne du Seigneur, soit que la terre en tressaille de joye, soit que les peuples en soient émus de colere.

Un Prophete revient d'entre les morts pour annoncer à un Roi prévaricateur, que si les Philistins ont assemblé leur armée, & ont entrepris de le perdre, c'est à cause de sa desobéïssance que *le Seigneur a fait en ce jour ce qu'il souffre.*

VI.

(a) 1. *Reg.* 11. (b) 4. *Reg.* 7. (c) *Jer.* 40. (d) 1. *Reg.* 17.

V I.

Dans la conduite de Dieu ſur les volontez criminelles, on voit par tout la même ſuite de deſſeins de juſtice & de miſericorde. (a) Tantôt c'eſt Dieu qui fait trouver grace aux Iſraëlites en preſence des Egyptiens, afin qu'ils prétent leurs vaſes d'or & d'argent (b) tantôt c'eſt lui auſſi *qui tourne le cœur des Egyptiens, afin qu'ils haïſſent le peuple de Dieu, qui endurcit le cœur de Pharaon* & qui l'établit (c) *pour faire éclater en lui ſa toute-puiſſance, & pour rendre ſon nom célébre par toute la terre.* (d) Ici c'eſt une protection de Dieu qui fait que des peuples infidéles n'oſent pourſuivre le Patriarche Jacob. (e) On voit auſſi que c'eſt Dieu *qui doit inſpirer de la tendreſſe* aux Barbares *qui auront emmené* les Iſraëlites *captifs, afin qu'ils ayent de la compaſſion pour eux.* (f) Là on voit que *la colere du Seigneur s'allume contre Iſraël*, que le *démon s'éleve* contre ce peuple, *& excite David à faire le dénombrement du peuple*, ce qui fut cauſe d'une ſi épouventable punition. On voit auſſi que c'eſt Dieu même en colere qui déchire & qui diviſe le Royaume de Salomon, qui

(a) *Exod.* 12. (b) *Pſal.* 104. (c) *Exod.* 9 & *Rom.* 9. (d) *Gen.* 35. (e) 3. *Reg.* c. 8 & *Baruch.* 6, 2. (f) 2. *Reg.* 24. 1. *Par.* 21.

qui ne veut pas le faire pendant la vie de ce Prince, mais qui attend pour cela le régne de son fils; (a) qui ne lui ôte pas le Royaume tout entier mais qui lui réserve une tribu. C'est le Seigneur qui *suscite pour ennemi à Salomon Adad Iduméen :* c'est lui qui suscite aussi Razon qui se déclare l'ennemi d'Israël pendant tout le régne de ce Prince.

Qui est-ce qui ne sera saisi de frayeur dit saint Augustin dans le passage déja cité, *de ces jugemens, par lesquels Dieu agit dans le cœur des pecheurs, & y fait tout ce qu'il veut, en leur rendant ce qu'ils méritent. Roboam fils de Salomon rejette un conseil salutaire que les anciens de son Royaume lui avoient donné, de ne point traiter durement son peuple, il suit la pensée des jeunes gens de son âge & répond au peuple avec menaces, au lieu de le faire, comme il le devoit, avec douceur. D'où vient qu'il le fit ainsi sinon par sa propre volonté ? Mais il arriva de là, que les dix tribus d'Israël se retirerent de son obéissance, & choisirent Jéroboam pour leur Roy, afin que, comme il avoit été prédit, la volonté de Dieu irrité fût accomplie. Car que dit l'Ecriture : Et le Roi n'écoûta pas le peuple,* Quoniam erat conversio à Domino, ut statueret verbum suum. * *Parce que ce fut le Seigneur qui donna le tour à cette affaire, pour vérifier*

(a) 3. Reg. 11.

* La version que suit ici saint Augustin, est un

fier la parole qu'il avoit dite par la bouche d'Abyas Silonite, touchant Jeroboam fils de Nabath, c'est-à-dire, que cela arriva tellement par la volonté de l'homme, ut conversio esset à Domino, *que le tour que prit cette affaire, vint du Seigneur.*

Enfin aprés cette division des deux Royaumes, Dieu fit dire à Roboam & à tout le peuple par un homme de Dieu nommé Seméi, que c'étoit lui qui avoit fait ceci.

VII.

(a) Dans tous les évenemens remontons toûjours aux conseils de la Providence: *Car les yeux du Seigneur sont ouverts sur toute la terre, & ils inspirent de la force à ceux qui se confient en lui d'un cœur parfait.* Il châtie les pecheurs, mais il ne les exterminе pas, lors qu'ils s'humilient.

Quel-

peu differente de la Vulgate, non pas tant dans le fond de la chose que dans la force de l'expression, cette version, dis-je est préciſément conforme à celle des Septante, qui se sert du mot de μεταστροφὴ.

Le texte hebreu est encore plus expressif, car voici ce qu'il dit en la traduisant mot pour mot, *Nam fuit causa à cum Domino pro firmare verbum suum* &c. Dieu n'est pas cause de la malice du peché, mais de ce qu'il y a de bien & d'être dans une action mauvaise; & par conséquent, il dispose de la volonté pechereſſe & la prédétermine à telle ou telle action.

(a) 2. *Par.* 16.

(a) Quelque puissance que soit Séſac Roi d'Egipte, le premier de tous les conquerans du monde, qui a étendu si loin les limites de son empire, toutefois il n'exterminе pas le Royaume de Juda. Dieu *donne* à ce peuple *un peu de secours* : il ne fait pas tomber sa fureur *sur Jerusalem par les armes* de ce Prince. Seulement il assujettit les Juifs à sa domination, *afin qu'ils aprennent par là quelle difference il y a entre être assujetti à Dieu & l'être aux Rois de la terre.*

Dieu dont les jugemens sont l'équité même, qui tient les cœurs des Rois dans ses mains & leur donne le tour & l'inclination selon sa volonté, modére ou suspend même les entrepriſes de ces puissans de la terre, à proportion de ce qu'il veut punir son peuple à cause de ses pechez, ou l'épargner à cause des *bonnes œuvres.*

(b) Dans une même bataille, malgré la plus grande chaleur, Dieu *écarte* les combatans de ceux qu'il veut secourir (c); & malgré la confusion & la mêlée, il conduit une fleche pour fraper celui sur lequel il veut exercer sa vengeance.

Par une conduite si suivie, il soûtient avec magnificence le titre de Seigneur & de Dieu des armées, aussi bien que celui de Dieu de la paix. Il la *donne*, cette paix, aux Rois qui

(a) *Séſac eſt aparemment le fameux Seſoſtris.*
(b) 2. *Par.* 12. *v.* 12. (c) 2. *Par.* 18.

qui ſont juſtes & agréables à ſes yeux ; (a) *il leur donne le repos* & la concorde (b) *avec tous leurs voiſins*, en inſpirant des mœurs pacifiques à ces peuples barbares, ou tournant ailleurs leurs inclinations féroces & belliqueuſes.

(c) *Liſez les livres des Paralipomenes*, dit S. Auguſtin, *& dans le ſecond vous trouverez qu'il eſt écrit ainſi : Et le Seigneur ſuſcita contre Joram l'eſprit des Philiſtins & des Arabes, & ils entrerent dans la terre de Juda, & la ravagerent, & emporterent tout ce qu'ils trouverent dans le palais du Roi. Par là il eſt évident que Dieu ſuſcite des ennemis pour ravager ceux qui méritent cette punition. Eſt-ce donc que les Philiſtins & les Arabes vinrent ravager la Judée, ſans le vouloir ; ou bien eſt-ce qu'ils y vinrent tellement par leur volonté, que ce que dit l'Ecriture n'auroit pas été véritable, que le Seigneur ſuſcita leur eſprit pour entreprendre ce deſſein ? Non : l'un & l'autre eſt vrai. Il eſt vrai qu'ils y vinrent par leur volonté ; & il eſt vrai que Dieu excita leur eſprit. Auſſi peut-on dire & que Dieu ſuſcita leur eſprit, & qu'ils vinrent par leur propre volonté.* CAR LE TOUT-PUISSANT OPERE DANS LES COEURS DES HOMMES LE MOUVEMENT MESME DE LEUR VOLONTE', *pour operer par eux*

(a) Par. 15. (b) 2 Par. 20. (c) 2. Par. 21.

ce qu'il veut opérer par cette voye : lui qui ne peut vouloir operer rien d'injuſte.

Si dans la ſuite on vit un Roi d'Aſſirie apellé Phul, venir dans le Royaume d'Iſraël & le rendre tributaire, ne voit-on pas auſſi que c'eſt (a) *le Dieu d'Iſraël qui ſuſcita l'eſprit* de ce Prince, pour punir un peuple qui ne ceſſoit d'être infidéle ? (b) Si Theglatphalaſar vint enſuite s'emparer d'une partie de ce Royaume, & tranſporter par les habitans de Samarie, n'eſt-ce pas auſſi ce même Dieu qui le *ſuſcita* contre Iſraël : (c) comme il l'amena auſſi contre Juda à cauſe des péchez d'Achaz pour affliger & ravager ce Royaume ?

VIII.

Que ſignifie, dit S. Auguſtin (d) *ce que l'homme de Dieu dit au Roi Amaſias : que l'armée d'Iſraël ne marche point avec vous, car le Seigneur n'eſt point avec Iſraël, ni avec les enfans d'Ephraïm, parce que ſi vous vous imaginez remporter la victoire par leur moyen, le Seigneur vous fera prendre la fuite devant vos ennemis.* Quoniam virtus eſt Deo vel adjuvare, vel in fugam vertere. (*) *Car Dieu a la puiſſance ou de ſecourir, ou*

(a) 4. Reg. 15. 1. Par. 5. (b) 4. Reg. 15. 1. Par. 5. (c) 2. Par. 28. (d) 2. Par. 25.

* La Vulgate, *Quòd ſi putas in robore exercituũ bella conſiſtere, ſuperari te faciet Deus ab hoſtibus : Deiquippe eſt adjuvare, & in fugam convertere.*

ou de mettre en fuite. Comment la puiſſance de Dieu ſecourt-elle les uns dans la guerre, en leur donnant de la generoſité, & comment met-elle en fuite les autres, en leur inſpirant de la crainte, ſi ce n'eſt parce que celui qui fait tout ce qu'il veut au Ciel & en terre, opere auſſi dans les cœurs des hommes?

Nous liſons, dit ce même Pere, qu'Amaſias voulant entreprendre la guerre contre Joas Roy d'Iſraël, n'écoûta point l'avertiſſement ſalutaire qu'il reçût de ce Prince. *L'Ecriture ajoûte : Et Amaſias ne l'écoûta point, parce que le Seigneur avoit réſolu de le livrer entre ſes mains, parce qu'il avoit honnoré les Dieux d'Edom.* A DEO *erat ut traderetur*, dit S. Auguſtin, *idolatriæ peccatum volens vindicare hoc operatus eſt in ejus corde, cui utique juſtè irascebatur, ut admonitionem ſalutarem non audiret; ſed eâ contemptâ, iret in bellum, ubi cum ſuo exercitu caderet.*

IX.

En combien d'endroits ne lit-on pas que c'eſt Dieu, qui tantôt livre les ennemis entre les mains des Iſraëlites, ou qui tantôt livre les Iſraëlites entre les mains des ennemis : & cela ſans avoir égard au nombre ni à la force de l'armée, mais ſeulement aux jugemens qu'il avoit deſſein d'exercer ?

Comme ce qui fait le gain ou la perte d'une bataille, c'eſt la ſageſſe dans les conſeils, & la bravoure dans l'execution, il faut donc que ce ſoit Dieu, *dans la main* duquel *nous ſommes & nous & nos diſcours & nôtre ſageſſe & la ſcience & la régle de nos œuvres*, que ce ſoit Dieu, dis-je, qui préſide à l'une & à l'autre, & qui d'une main inviſible remuë cette multitude de volontez, & faſſe joüer de ſi étonnans reſſorts.

Malheur aux Princes qui s'atribuënt à eux-mêmes la gloire de leurs conquêtes, & qui ne reconnoiſſent point un arbitre ſuperieur qui conduit les évenemens. *Malheur à Aſſur, il eſt la verge & le bâton de ma fureur*, dit le Seigneur par ſon Prophete: *j'ai rendu ſa main l'inſtrument de ma colere, je l'envoyerai à une nation perfide, & je lui commanderai d'aller contre un peuple que je regarde dans ma fureur, afin qu'il en remporte les dépoüilles, qu'il le mette au pillage, & qu'il le foule aux pieds comme la bouë qui eſt dans les places publiques.*

Comment Dieu a-t-il commandé à Sennacherib? Comment l'a-t-il envoyé contre la Judée? N'eſt-ce point comme David dit dans un autre endroit, *Que le Seigneur a commandé* à Séméi de vomir des maledictions contre lui. Dans ces occaſions, *On dit que Dieu a commandé*, comme l'explique

que ſaint Auguſtin dans le paſſage tant de fois cité, *non pas qu'il ait donné ſes ordres, & que l'homme ait mérité de la loüange en y obéiſſant, mais c'eſt que la volonté humaine étant mauvaiſe & vicieuſe par la propre faute de l'homme, Dieu par un jugement juſte & caché*, in hoc peccatum judicio ſuo juſto & occulto inclinavit.

Mais continuë le Prophete, *Aſſur n'aura pas ce ſentiment, il ne ſera pas dans cette penſée... Il dira.... Comme mon bras a détruit les Royaumes qui adorent les idoles, ainſi j'emporterai les ſtatuës de Jeruſalem & de Samarie. Qui m'empêchera de traiter Jeruſalem avec les Dieux qu'elle revere, comme j'ai traité Samarie avec ſes Idoles? Mais lorſque le Seigneur aura accompli toutes ſes œuvres ſur la montagne de Sion & dans Jeruſalem*, il montrera bien que ce Roy ſuperbe n'eſt que l'inſtrument de ſes deſſeins, & qu'il n'ira pas au delà.

Je viſiterai, dit-il, *cette fierté du cœur inſolent du Roy d'Aſſur, & cette gloire de ſes yeux altiers. Car il a dit en lui-même : C'eſt par la force de mon bras que j'ai fait ces grandes choſes, & c'eſt ma propre ſageſſe qui m'a éclairé*, (flateuſe penſée trop ordinaire à l'homme, de croire être le premier à donner le branle à ſes deſſeins, & de ſe faire honneur de ſon choix.) *J'ai enlevé les anciennes bornes des peuples; j'ai pillé les treſors*

des Princes, & comme un conquerant j'ai arraché les Rois de leurs Trônes. Les peuples les plus redoutables ont été pour moi comme un nid de petits oiseaux qui s'est trouvé sous ma main. J'ai réüni sous ma puissance tous les peuples de la terre, comme on ramasse quelques œufs que la mere a abandonnez, & il ne s'est trouvé personne qui osât seulement remuer l'aîle ou ouvrir la bouche, ou faire le moindre son.

Quoi, dit l'Ecriture, *est-ce que la coignée se glorifiera contre celui qui s'en sert ? La scie se soulevera-t-elle contre la main qui l'employe ? C'est comme si la verge s'élevoit contre celui qui la leve, & si le bâton se glorifioit, quoique ce ne soit que du bois.*

Qu'on vienne nous dire aprés cela, que Dieu n'est que le spectateur de ce que font les volontez pechereſſes, ou que ce sont elles qui déterminent & mettent en œuvre une opération de Dieu, qui n'a pas la force de nous faire déterminer. (a) *Je vais envoyer un certain esprit* à Sennachérib, dit le Seigneur par son Prophete, *& il aprendra une nouvelle, après laquelle il retournera en son païs, & je l'y ferai perir par l'épée.*

Que Dieu se jouë des desseins des hommes, & qu'il fait tourner, comme il lui plaît, leurs volontez & leurs entrepriſes.

Le

(a) 4. Reg. 19.

(a) *Le Seigneur des armées a fait ſerment : Je jure que ce que j'ai penſé arrivera, & que ce que j'ai arrêté dans mon eſprit s'executera; je perdrai les Aſſyriens dans ma terre.... & Iſraël ſecoüera le joug qu'ils lui avoient impoſé.... C'eſt là le deſſein que j'ai formé ſur toute la terre, c'eſt pour cela que j'ai étendu mon bras ſur toutes les nations. Car c'eſt le Seigneur des armées qui l'a ordonné, qui pourra s'y opoſer ? Il a étendu ſon bras, qui pourra le détourner ?*

X.

Les differentes révolutions arrivées juſqu'alors au Royaume de Juda ſont peu de choſe en comparaiſon de ces grands bouleverſemens qui vinrent dans la ſuite. Dieu fléchi par les prieres & les bonnes œuvres qui s'y étoient rencontrées en avoit pris la défenſe, & avoit *lui-même combatu* pour ſon peuple. Mais enfin le tems arriva auquel ſes iniquitez s'étant multipliées, le Seigneur étendit *ſur* (b) *Jeruſalem le cordeau de Samarie* : & parce qu'elle avoit offenſé le Seigneur comme elle, comme elle auſſi, elle fut livrée *entre les mains de ſes ennemis*, pour être pillée & ravagée.

Ce ne fut plus comme autrefois, lorſque (c) *Dieu commença à envoyer en Juda* Razin,

(a) *Iſaïe* 14. (b) 4. *Reg.* 21. (c) 4. *Reg.* 15.

zin, Roy de Syrie, & Phacée fils de Romélie. Il fit *fondre sur* (a) *Jerusalem & sur Juda de tels maux, que les oreilles de quiconque les entend* en sont *étourdies*. D'abord *il envoya des troupes de voleurs de Chaldée, de Syrie, de Moab & des enfans d'Ammon*, pour *exterminer* Juda, selon sa parole.

Que de volontez sont en branle pour accomplir les ordres de la Providence ? (b) Sedécias, sous le régne duquel ces grands malheurs arriverent, *pécha devant le Seigneur & commit tous les mêmes crimes que Joakim, parce que la fureur du Seigneur étoit sur Jerusalem & sur Juda, jusqu'à ce qu'il les eût rejettez loin de sa face, & Sedecias se révolta contre le Roy de Babilone*. Or ce fut cette révolte qui fut l'occasion de ce terrible châtiment.

(c) A l'instant *voici* que Dieu *améne* sur Jerusalem *une nation d'un païs reculé... une nation robuste, une nation ancienne, une nation qui parle une langue inconnuë. Son carquois est comme un sepulchre ouvert..... Que si le peuple de Juda dit : Pourquoi le Seigneur nôtre Dieu nous a-t-il fait tous ces maux ?* le Prophete lui répondra : *Comme vous avez abandonné Dieu, & que vous avez servi un Dieu étranger dans vôtre propre terre, aussi vous servirez à des étrangers dans une terre étrangere.*

Qu'on

(a) 4. Reg. 21. (b) Jerm. 52. (c) Jerem. 5.

Qu'on annonce aux Rois de la terre & qu'on leur faſſe ſavoir par leurs Ambaſſadeurs, que *voici ce que dit le Seigneur des armées.....* (a) *C'eſt moi qui ai créé la terre, les hommes & bêtes qui ſont ſur la face de la terre par ma grande puiſſance & par mon bras fort, & j'ai donné la terre à qui il m'a plû. J'ai donc livré maintenant toutes ces terres entre les mains de Nabuchodonoſor Roy de Babilone mon ſerviteur ..... & tous les peuples lui ſeront ſoumis, à lui, à ſon fils, & au fils de ſon fils, juſqu'à ce que ſon tems & le tems de ſon Royaume ſoit venu.* (b) *Je prendrai tous les peuples de l'Aquilon,* dit le Seigneur, *je les envoyerai avec Nabuchodonoſor Roy de Babilone mon ſerviteur, & je les ferai venir contre cette terre, contre ſes habitans, & contre toutes les nations qui l'environent, je les ferai paſſer au fil de l'épée.*

XI.

Ce Roy d'Egypte ſi vain & ſi orgueilleux qui diſoit : (c) *C'eſt moi-même qui me ſuis créé*, & qui au raport des Hiſtoriens profanes étoit perſuadé qu'aucun Dieu ne pouvoit le dépoüiller de ſon Royaume, Dieu amene le glaive ſur lui, il donne l'Egipte à Nabuchodonoſor ſon ſerviteur, pour

(a) *Jerem.* 27. (b) *Jerem.* 25. (c) *Ezech.* 29. *Herodot. l.* 2.

récompense du grand service que ce Prince lui a rendu au siége du Tyr.

N'est-on pas surpris de voir que Nabuchodonosor, ce Prince orgueilleux & idolâtre, Dieu l'apelle son serviteur, & ses ambitieuses entrepriſes un service ? Que la Providence est admirable ! elle se fait servir par ceux-mêmes qui ne reconnoissent point de maître, & qui croyent ne travailler que pour eux. Elle fait plus encore ; elle arrache enfin cet aveu de la bouche même de Nabuchodonosor, & elle le fera connoître, quand elle le voudra, à tous les hommes vivans, (a) que *c'est le très Haut qui a la domination sur les Royaumes des hommes, qui les donne à qui il lui plaît, & qui établit Roi, quand il veut, le dernier d'entre les hommes.... que tous les habitans de la terre sont devant lui comme un néant, qu'il fait tout ce qu'il lui plaît, soit dans les vertus celestes, soit parmi les habitans de la terre, & que nul ne peut résister à sa main puissante, ni lui dire, Pourquoi avez-vous fait ainsi ?*

Comme l'obéïssance des sujets à leur Roy est un effet de la volonté humaine, & que pour placer un homme sur le trône une multitude de volontez doivent conspirer, (b) il faut ou que Dieu n'ait pas plus de pouvoir de susciter *un Roy à une region* que n'en ont les

(a) *Dan.* 4. (b) *Baruch.* 6.

les idoles des nations ; ou qu'il ait celui de tourner les cœurs, comme il lui plaît, & que pour aſſujettir toute la terre à l'empire d'un ſeul monarque, il faſſe déterminer une multitude innombrable de volontez.

XII.

Mais pour revenir à la nation Judaïque ; (a) *ſi ſes ennemis ſe ſont élevez au deſſus d'elle, c'eſt que le Seigneur a parlé contr'elle à cauſe de la multitude de ſes iniquitez. Jeruſalem a commis un grand peché, c'eſt pourquoi elle eſt devenuë errante & vagabonde.* La maiſon d'Iſraël s'eſt ſoüillée & s'eſt abandonnée à la fornication des idoles : mais dans les routes mêmes de l'iniquité & de l'idolâtrie, l'inſenſée qu'elle eſt n'ira pas où elle croit aller. Tant il eſt vrai que dans les voyes de la cupidité (b) Dieu tient toûjours le pecheur comme par un frein. *Vous ne viendrez point à bout de ce que vous méditez dans vôtre eſprit*, dit le Seigneur, *lorſque vous dites : nous ſerons comme les nations & comme les autres peuples de la terre, & nous adorerons comme eux, le bois & la pierre. Je jure par moi-même, dit le Seigneur Dieu, je régnerai ſur vous avec une main forte & un bras étendu, & dans toute l'effuſion de ma fureur. Je vous retirerai du milieu des*

(a) *Lamen.* c. 1. (b) *Ezech.* 20.

peuples. Je vous rassemblerai des païs où vous êtes dispersez, & je régnerai sur vous avec une main forte, avec un bras étendu & dans toute l'effusion de ma fureur.

Mais que dans le retour de la transmigration de Babilone, la puissance de Dieu sur les cœurs des infidéles paroît avec grandeur; & que sa misericorde & sa justice se montrent avec évidence dans les divers jugemens qu'il exerce!

Plus de deux cens ans avant cet évenement fameux, (a) *Voici ce que dit le Seigneur à Cyrus, qui est mon Christ*, c'est-à-dire, que j'ai destiné & consacré à ce dessein, *que j'ai pris par la main pour lui assujettir les nations, pour mettre les Rois en fuite, pour ouvrir les portes, sans qu'aucune lui soit fermée. Je marcherai devant vous, j'humilierai les grands de la terre.... je suis le Seigneur, & il n'y en a point d'autre, il n'y a point d'autre Dieu que moi. Je vous ai mis les armes à la main, & vous ne m'avez point connu.*

Qui l'auroit dit lorsque ce conquerant rouloit dans son esprit ces ambitieuses pensées, lors qu'il tenoit ses conseils, qu'il marchoit à la tête de ses troupes, n'auroit-on pas attribué le succez de ses armes à la ferocité des Medes, à la rigoureuse éducation de ses premiers Perses, au soin qu'on avoit pris de former ce grand Capitaine, à ses ra-

res

(a) *Esaïe* 45.

res qualitez, à ses profonds desseins ? Helas il ne connoissoit pas lui-même que c'étoit Dieu qui le tenoit par la main, pour délivrer Israël & accabler Babilone, & que Dieu vouloit que par ce grand évenement on connût *depuis le lever du Soleil jusqu'au couchant, qu'il n'y a point d'autre Dieu que lui, qu'il est le maître & qu'il n'y en a point d'autre, que c'est lui qui forme la lumiere & qui forme les ténebres, qui fait la paix & qui crée les maux.* *

Prenons garde de trop borner la puissance du Seigneur dans la conduite des volontez pechereſſes, & qu'une fausse crainte ne nous fasse point trop restreindre son gouvernement & ses operations. (a) *Malheur à l'homme qui dispute contre celui qui l'a créé, lui qui n'est qu'un peu d'argille & qu'un vase de terre, l'argille dit-elle au Potier, Qu'avez-vous fait ? .. Voici ce que dit le Seigneur, le Saint d'Israël*, qui au milieu des soüillures des hommes ne contracte pas la moindre tâche, & qui sait diriger les volontez pechereſſes, sans être la cause & le principe de leurs pechez : *Interrogez-moi sur*

* Il crée les maux, c'est-à-dire, les châtimens *mala pœnæ*, & non pas *mala culpæ*. Car dans les actions criminelles, il ne produit que le materiel, qui est ce qu'il y a de bon & d'être, il dirige des volontez criminelles, & se sert d'elles pour punir certaines nations & faire misericorde à d'autres.

(a) *Isaïe* 45.

sur les choses futures, donnez-moi des règles touchant mes enfans & les ouvrages de mes mains, c'est moi qui ai fait la terre, c'est moi qui ai donné tous les ordres à la milice des Cieux, c'est moi qui le susciterai (Cyrus) pour faire justice, & qui dirigerai toutes ses voyes. Il rebâtira la ville qui m'est consacrée, & il renvoyera libres mes captifs, sans recevoir pour lui ni rançon ni presens, dit le Seigneur le Dieu des armées. Peut-on parler plus hautement le langage de la prémotion ?

XIII.

Dans un même évenement Dieu accomplit plusieurs desseins. Dieu suscite Cyrus & dirige toutes ses voyes, non-seulement pour la délivrance des Isaëlites; c'étoit là le dessein de misericorde; mais pour le renversement de l'empire des Assyriens, & c'étoit le dessein de justice.

(a) *Levez l'étendart sur la montagne couverte de nuages, haussez la voix, étendez la main, & que les Princes entrent dans ses portes* (de Babilone:) *j'ai donné mes ordres à* ceux que j'ai consacré à cet ouvrage; j'ai fait *venir mes guerriers qui sont les ministres de ma fureur, & qui travaillent avec joye pour ma gloire.*

Ils

(a) *Isaïe* 13.

Ils y travaillent sans le savoir, ils croyent, ces peuples barbares, ne travailler que pour eux-mêmes ; mais l'ignorance & l'injustice de l'homme ne nuit en rien à l'accomplissement des desseins de Dieu.

Déja les montagnes retentissent de cris differens, comme d'un grand nombre de personnes, & de voix confuses de plusieurs Rois (de Darius Roy des Medes, c'est-à-dire, Ciaxare second, & de Cyrus) *& de plusieurs nations réünies ensemble, le Seigneur des armées a commandé toutes ses troupes.*

Comment les commande-t-il si ce n'est par l'organe de ces Rois. Et à ces Rois, comment leur commande-t-il, si ce n'est en remuant leurs volontez ? Que devient le concours concomitant ? Que devient le secours versatile ? Dieu est au milieu de cette armée, il la remuë, il la dirige, il la détermine. *Il les a fait venir des terres les plus reculées, de l'extrêmité du monde. Le Seigneur & les instrumens de sa fureur, pour exterminer tout le païs. Poussez des hurlemens, parce que le jour du Seigneur est proche, le tout-Puissant viendra pour tout perdre.... Je vais susciter contre Babilone les Medes, qui ne chercheront point d'argent, & qui ne se mettront point en peine de l'or. Cette grande Babilone, cette Reine entre les Royaumes du monde qui avoit porté dans un si grand éclat l'orgueïl des Chaldéens sera dé-*

détruite, comme le Seigneur renversa Sodome & Gomorre.

En tout ceci que la prémotion est peinte par des vives couleurs. Que de traits se réünissent pour empêcher de la méconnoître ! Mais en revange que les idées de la prémotion soûtiennent majestueusement le caractere de la Divinité ! Dans un autre systême peut-on parler de ce ton ? Peut-on parler d'une maniere digne de la grandeur du Tout-puissant ? (a) Les hommes qui sont les instrumens de ses desseins, il les manie, il les remuë comme il lui plaît. Comme l'argile est entre les mains *du potier*, ainsi tous les hommes, aussi bien que la maison d'Israël, sont *dans la main* du Seigneur, & ne peut-il donc pas en *faire ce que le potier fait de son argile ?*

XIV.

(b) *Qui ne vous craindra, ô Roi des nations, parce que la gloire vous apartient. Le Seigneur est lui-même le Dieu véritable, le Dieu vivant & le Roi éternel. Son indignation fait trembler la terre, & les nations ne peuvent soûtenir ses menaces.* (c) C'est lui qui fait venir de l'Aquilon un mal horrible & un grand ravage: (d) qui assemble les pecheurs comme un troupeau qu'on

méne

(a) *Jer.* 28. (b) *Jer.* 10. (c) *Jer.* 14. (d) *Jer.* 12.

méne à la boucherie, & les ſépare pour le jour auquel ils doivent être égorgez : (*a*) qui les conduit comme des agneaux pour ſervir de victime : (*b*) qui répand la frayeur : qui fait trembler Elam devant ſes ennemis : qui fait tomber ſur eux les maux & l'indignation de ſa fureur : qui envoye aprés eux l'épée qui les pourſuivra juſqu'à ce qu'il les ait conſumez : (*c*) qui ſuſcite & fait venir une multitude de peuples réünis : qui ouvre ſon treſor, & en tire les vaſes de ſa colere : (*d*) qui envoye contre Babilone des gens, le van à la main, qui vanneront & qui ravageront tout ſon païs : qui veut qu'on publie en Sion, que c'eſt ſon ouvrage d'avoir fait juſtice à ſon peuple, & d'avoir renverſé Babilone, en ſuſcitant contre elle le courage du Roi des Medes : (*e*) qui fait tourner de toutes parts ces nations feroces de Gog & de Magog, & qui leur met un frein dans les machoires : qui les fait ſortir avec toute une armée : qui les fera venir dans les derniers jours, afin de faire paroître en eux ſa puiſſance & ſa ſainteté aux yeux de toutes ces nations : (*f*) qui apelle le glaive, & l'envoye contre tous les habitans de la terre : (*g*) qui le fait tomber auſſi bien que la famine & la peſte ſur une certaine terre, & qui lui dit *paſſe au travers de*

(*a*) *Jer.* 15. (*b*) *Jer.* 49. (*c*) *Jer.* 50. (*d*) *Jer.* 51. (*e*) *Ezech.* 38. (*f*) *Jer.* 55. (*g*) *Ezech.* 14.

de ce païs. (a) *Epée, épée, sors du fourreau pour verser le sang, aiguise-toi pour tuer & pour éclater*; mais, *ô épée du Seigneur, ne te reposeras-tu jamais, rentre en ton fourreau, refroidis-toi, & ne frape plus.* (b) *Comment se reposeroit-elle, puisque le Seigneur lui a commandé d'attaquer.... & lui a donné ses ordres pour se trouver à l'endroit qu'il lui a indiqué.*

Pour donner ainsi ses ordres aux instrumens de la guerre, qu'il faut être maître de la volonté de ceux qui les ont en main! Oüi, le Seigneur en est le souverain maître, & c'est à ce titre que le glaive même des infidéles est apellé le glaive du Seigneur.

XV.

Il n'est point nécessaire, pour montrer la même vérité, d'alléguer encore que Dieu, qui montre par toute cette conduite qu'il n'abandonne point (c) *ceux qui présument* de sa *bonté*, & qui au contraire humilie (d) *ceux qui présument d'eux-mêmes & se glorifient de leur propre force*, que Dieu dis-je, *changea le cœur d'Assuerus, & lui inspira la douceur*, pour ne point faire mourir Esther, & avec elle tous les Juifs de ses états: qu'il agit sur (e) *le cœur du Roi d'Assyrie*,

(a) *Ezech.* 21. (b) *Jer.* 47. (c) *Judith*, 6. (d) *Esther*, 15. (e) 1. *Esdr.* c. 6.

ſyrie, afin qu'il favorisât (a) les Juifs pour le rétabliſſement de la maiſon du Seigneur : que ce fut lui qui mit (b) *dans le cœur du Roi cette penſée* : qui *diſſipa le deſſein* de Sanabalet & des autres ennemis du peuple de Dieu : que les maux qui arriverent du temps d'Antiochus furent des effets de la colere de Dieu ; que ce fut lui, qui eſt *le Roi des Rois*, qui *excita l'eſprit d'Antiochus* Eupator contre Menelaüs, ce méchant homme qui étoit la cauſe de tous les maux, de maniere que ce Roi commanda qu'on le fît mourir : qu'enfin, & c'eſt ce (c) que l'un des ſept Anges qui avoient les ſept coupes plaines de la colere de Dieu; vient aprendre à S. Jean, que les dix Rois *réduiront* la grande Babilone *dans la derniere déſolation ; car Dieu leur a mis dans le cœur d'executer ce qu'il lui plaît, & de donner leur Royaume à la bête, juſqu'à ce que les paroles de Dieu ſoient accomplies.*

On ſait que *la force & la ſageſſe ſont* en Dieu qu'il (d) *fait tomber ceux qui donnent conſeil aux autres en des penſées extravagantes, dont la fin eſt malheureuſe, & il frape d'étourdiſſement les Juges... Il change le cœur des Princes qui ſont établis ſur les peuples de la terre, il les trompe & les fait marcher inutilement par des routes égarées.*

Ils

(a) 1. *Eſdr. c.* 7. (b) 2. *Eſdr. c.* 4. (c) 2. *Mach.* 7. 2. *Mach.* 13. (d) *Apoc.* 17. (e) *Job.* 22.

Ils iront à tâtons comme dans les ténebres, au lieu de marcher dans la lumiere du jour, & il les fera chanceler à chaque pas comme s'ils étoient yvres.

Ne croyons pas, lorsqu'on entend dire à Job, que Dieu trompe les Princes; ou à Ezechiel, que Dieu trompe un faux Prophete, que Dieu eſt l'auteur ou l'inſtigateur de la fauſſeté; mais ce que ces deux paſſages ſemblent nous marquer, c'eſt que ces Princes voulant former des deſſeins orgueilleux, ou ce Prophete voulant prophetiſer au hazard & de ſon propre cœur, Dieu qui conduit les volontez des hommes au milieu même de leurs déreglemens, fait qu'entre deux deſſeins propres à favoriſer l'orgueïl, ce Prince choiſit celui qui doit échoüer; & qu'entre deux évenemens dont l'un eſt futur & l'autre ne l'eſt pas, ce Prophete forme ſes prédictions téméraires & inſenſées juſtement ſur celui qui doit n'arriver jamais.

S. Auguſtin dans le même endroit nous aprend, *qu'il y a certains pechez qui ſont la peine d'autres pechez.* C'eſt ainſi que Dieu a livré les Philoſophes payens, (a) *aux deſirs de leur cœur, aux vices de l'impureté*, parce qu'ils s'étoient élevez dans leurs propres penſées. On doit en dire autant (b) *de ce pecheur*, auquel Dieu a *donné l'affliction*

[a] *Rom.* 1. [b] *Eccleſ.* 2.

tion & les ſoins inutiles, afin qu'il amaſſe ſans ceſſe, & qu'il ajoûte bien ſur bien, & le laiſſe à un homme qui ſera agréable à Dieu. Ceux qui n'avoient pas aimé la vérité, Dieu (a) *leur envoyera des illuſions ſi efficaces*, au tems de l'Antechriſt, qu'ils croiront aux menſonges.

(b) Autrefois Dieu répandit ſur l'Egypte un eſprit d'étourdiſſement. Iſaïe même voyant tant de déreglemens dans le peuple de Dieu, s'écrie en diſant: (c) *Seigneur, pourquoi nous avez-vous fait ſortir de vos voyes, pourquoi avez-vous endurci nôtre cœur juſqu'à perdre vôtre crainte?* Maintenant cet eſprit d'endurciſſement eſt encore parmi les Juifs, depuis qu'ils ont rejetté Jeſus-Chriſt; (d) & ſaint Paul dans l'Epitre aux Romains nous découvre tout ce myſtere.

XVI.

Qu'on n'objecte pas, que la plûpart des choſes que nous avons alléguées, ſont des operations de Dieu extraordinaires, & des miracles que Dieu a faits à l'égard du peuple d'Iſraël. Car les exemples alléguez ne ſe bornent pas au peuple d'Iſraël, mais s'étendent à tous les hommes & à toute la terre. 2. Il

(a) 2. *Theſſal.* (b) *Iſaïe.* 19. (c) *Iſaïe.* 63. (d) *Rom.* 11.

2. Il eſt vrai que ce ſeroit une impieté de ne point reconnoître de fréquens miracles dans la conduite de ce peuple ; mais il me ſemble que ce ſeroit un autre excez de prétendre que tout fut miraculeux, & que la prémotion ordinaire ne ſuffit pas pour pluſieurs de ces évenemens, lors qu'ils paroiſſent ne point ſortir du cours de la Providence.

3. Il ne me paroîtroit point raiſonnable de recourir au miracle, lors qu'il s'agit des grands ſervices que Naaman rendit à la Syrie ; & cependant il eſt écrit que c'étoit le Seigneur qui avoit ſauvé par lui la Syrie.

4. Quand on admettoit des miracles pour toutes les victoires remportées par les Iſraëlites contre leurs ennemis, en devroit-on admettre pour ſuſciter ces mêmes ennemis contre les Iſraëlites ? & c'eſt néanmoins un effet de la divine Providence.

Diſtinguons ces deux choſes ; tout ſe fait par la Providence, mais tout ne ſe fait point par miracle. Dieu entre dans tous les évenemens, il préſide à tout ; mais il ne quitte pas pour cela le cours ſuivi de ſes loix. Il l'a fait ſouvent : & pour diſcerner quand il le fait, nous pouvons conſulter les régles que les ſaints Docteurs nous ont données. Dans tout le reſte il ne laiſſe pas d'agir ; & quoique ſes operations ſoient plus cachées, parce qu'elles ſe font ſous le voile de la nature,

ture, elles ne paroiſſent pas moins réelles à qui ſait ce que c'eſt que la Providence.

Si nous nous imaginons que Dieu ne dirige que les actions ſaintes, nous bornerions étrangement la conduite de Dieu ſur le genre humain ; puiſque le nombre des actions ſaintes qui ſe ſont faites dans le monde, eſt incomparablement plus petit que celui des actions mauvaiſes.

Portons nos vûës plus loin, & perçons à travers de tant de crimes, d'abominations, de ſacriléges, pour apercevoir la main de Dieu, qui ſans opérer le crime, fait tellement gouverner les volontez criminelles, qu'elles les réünit pour former un ſeul tout, & un deſſein trés ſuivi & trés proportionné.

Ces vaſtes empires du monde, comme le dit un grand Prélat dans un excélent ouvrage, (a) *ont pour la plûpart une liaiſon néceſſaire avec l'hiſtoire du peuple de Dieu. Dieu s'eſt ſervi des Aſſyriens & des Babiloniens pour châtier ce peuple, des Perſes pour le rétablir; d'Alexandre & de ſes premiers ſucceſſeurs, pour le proteger ; d'Antiochus l'illuſtre & de ſes ſucceſſeurs pour l'exercer ; des Romains pour ſoûtenir ſa liberté contre les Rois de Syrie, qui ne ſongeoient qu'à le détruire. Les Juifs ont duré juſqu'à Jeſus-Chriſt ſous la puiſſance des mêmes Romains, quand*

[a] *Diſcours ſur l'Hiſtoire univerſelle.*

quand ils l'ont méconnu & crucifié, ces mêmes Romains ont prêté leurs mains, sans y penser, à la vengeance divine, & ont exterminé ce peuple ingrat. Dieu qui avoit résolu de rassembler dans le même-tems le peuple neuf de toutes les nations a premierement réüni les terres & les mers sous ce même empire. Ce commerce de tant de peuples divers, autrefois étrangers, les uns aux autres, & depuis réünis sous la domination Romaine, a été un des plus puissans moyens dans la Providence se soit servie pour donner cours à l'Evangile. Si le même empire Romain a persécuté durant trois cens ans ce peuple nouveau, qui naissoit de tous côtez dans son enceinte, cette persecution a confirmé l'Eglise Chrétienne, & a fait éclater sa gloire avec sa foi & sa patience. Dieu ne déclare pas tous les jours (ajoûte ce Prélat) *ses volontez par ses Prophetes, touchant les Rois & les Monarchies qu'il éleve ou qu'il détruit, mais l'ayant fait tant de fois dans ces grans empires dont nous venons de parler, il nous montre par ces exemples fameux ce qu'il fait dans tous les autres.*

Entre tous les empires du monde nous devons principalement envisager deux grandes Monarchies; celle de Babilone, & celle de Rome, qui est la Babilone mysterieuse: *Regna cætera, cæteroſque reges velut appendices istorum dixerim*, dit saint Augustin liv. 18. *De Civitate Dei, c.* 2. L'une se forme

me en Orient, & l'autre en Occident : l'une s'éleve lorſque l'autre tombe en décadence: l'une eſt le fleau du peuple Juif, & l'autre eſt enyvrée du ſang des martirs de Jeſus-Chriſt.

Pendant le cours de l'une s'écoulent les tems de la promeſſe du Meſſie faite à Abraham : pendant le cours de l'autre, arrivent les tems de l'accompliſſement de la promeſſe & de la formation de l'empire des Saints par l'établiſſement de l'Egliſe.

Or pour former, pour ſoûtenir, pour détruire ces deux grandes Monarchies, combien de volontez humaines ont dû y contribuer ; & toutefois nous ne pouvons douter que ce ne ſoit Dieu qui ait formé & déterminé toutes ces choſes, en formant, par conſéquent, & en prédéterminant ces volontez.

Peut-on douter qu'il n'y ait eu autrefois des Monarques qui ayent médité d'étendre ainſi leur empire juſqu'aux extrêmitez de la terre ? Peut-on douter qu'il n'y ait eu des entrepriſes commencées dans la vûë d'executer ces deſſeins ambitieux ? Mais pour réüſſir dans de ſemblables projets, il faut qu'une multitude innombrable de volontez y conſpire ; & c'eſt à celui qui eſt le Dieu des cœurs à en diſpoſer avec un pouvoir ſouverain.

Dés les premiers tems, un Prophete

pénétrant dans l'avenir le plus reculé, & voyant de loin cette Etoile de Jacob, & ce rejetton d'Israël, nous annonce l'accroissement & la décadence de l'empire d'Assyrie, aussi bien que de l'autre empire formé au delà des mers, l'Empire d'Italie, l'Empire de la terre de Cetim ; & il nous montre en même-tems la main de Dieu sur ces Empires, en s'écriant : *Helas ! qui se trouvera envie, lorsque Dieu fera toutes ces choses !*

XVII.

Un seul évenement, une guerre entreprise, une conquête, l'état de Rome sous Auguste, Jesus-Christ mis à mort, Jerusalem détruite, un seul de ces évenemens, dis-je, à le considérer dans son tout, a un si grand nombre de raports, & des causes si éloignées, il dépend de tant de volontez qui ont contribué à le faire arriver, que remontant de degrez en degrez, il se forme une chaîne qui vient de si haut, & qui a tant de liaisons & de dépendances, qu'on ne peut pas douter que Dieu, qui a presidé à cet évenement particulier, ne l'ait fait aussi à tous les autres ; & que dans toute cette suite de volontez criminelles, il n'ait établi un ordre & un enchaînement semblable à celui que nous voyons dans toutes les parties de l'Univers.

Ainsi

Ainſi quoi qu'une action de peché ſoit hors d'œuvre, inutile, déplacée, à la regarder telle qu'elle eſt dans le cœur du pecheur, Dieu néanmoins par une Providence ſuperieure qui embraſſe toutes choſes, ſait la faire ſervir à l'accompliſſement de quelque deſſein ; & par ce moyen la fait concourir à ce grand tout, dont il ſait réünir les parties les plus irrégulieres. Quiconque donc conſidére l'hiſtoire des iniquitez des hommes, & dans la conduite generale du genre humain, & même dans les occaſions particulieres ; quiconque l'enviſage & dans ſon enchaînement, & dans ſes progrez, il y voit des deſſeins ſi concertez, & des effets ſi ſuivis, qu'il eſt impoſſible de n'y pas reconnoître une Providence qui gouverne les volontez, malgré leur crime; comme elle gouverne tout le reſte du monde.

XVIII.

Cette vûë des deſſeins de la Providence fait conclurre à ſaint Auguſtin dans le livre de la grace & du libre arbitre : *Que Dieu opere dans les cœurs des hommes pour incliner leur volonté où il veut, ſoit vers les biens par ſa miſericorde, ſoit vers les maux ſelon le mérite des hommes ; & que Dieu le fait ainſi par un jugement quelquefois connu, & quelquefois caché ; mais toûjours équitable. Car*

nous devons tenir ferme, & mettre bien avant dans nôtre esprit, qu'il n'y a point d'iniquité en Dieu. Il est vrai, ajoûte ce Pere dans le livre de la prédestination des Saints c. 16. *qu'il est au pouvoir des méchans de pecher. Mais pour qu'en péchant ils fassent par leur malice telle chose, ou telle autre, cela n'est pas dans leur pouvoir, mais en celui de Dieu qui partage les tenébres & qui les range; en sorte que dans ce qu'ils font même contre la volonté de Dieu, rien ne s'accomplit que la volonté de Dieu, comme nous lisons dans les Actes des Apôtres*: CONVENERUNT *enim in veritate in civitate istâ adversùs sanctum puerum tuum Jesum, quem unxisti, Herodes & Pilatus & populus Israël facere quanta manus tua & consilium prædestinavit fieri.* Et dans le liv. 5. contre Julien chap. 3. ce même Pere prouvant au long qu'il y a certains pechez qui sont la punition d'autres pechez, & ayant beaucoup insisté sur la maniere dont Dieu livre au peché: Julien lui répond, lors qu'on dit que ces Philosophes *ont été livrez à leurs desirs, il faut entendre que Dieu par sa patience les a laissé pecher*: CUM *desideriis suis traditi dicuntur, relicti per divinam patientiam intelligendi sunt, non per potentiam in peccata compulsi.* A quoi S. Augustin replique sur le champ: *Quasi non simul posuit hæc duo idem Apostolus, & patientiam & potentiam, ubi ait*: Si autem

autem volens Deus oſtendere iram & demonſtrare POTENTIAM SUAM, adtulit in multâ PATIENTIA vaſa iræ, quæ perfecta ſunt in perditionem.

XIX.

Mais je m'aperçois qu'inſenſiblement je me jette dans une diſcuſſion éloignée de mon deſſein. Me bornant au raiſonnement, je ne dois aporter ces paſſages que pour montrer la ſuite de la Providence même dans les péchez des hommes.

Si je voulois diſcuter le ſentiment de S. Auguſtin ſur ce point, je dirois que ce Pere a poſé tous les principes de la prémotion phiſique dans ces paſſages.

1. Parce que nous venons d'entendre qu'il dit que Dieu *tout-Puiſſant opere le mouvement même de la volonté dans le cœur* des méchans, & qu'il l'incline du côté qu'il veut. S'il l'incline, il fait que la volonté ſe détermine, & il le fait par une operation phiſique puis qu'il opere, ſelon ce Pere, le mouvement même de la volonté.

2. S. Auguſtin prétend que Dieu ne le fait pas ſimplement par patience, mais encore par puiſſance; ce qui eſt le principe de la prémotion.

3. De cette opération par laquelle S. Auguſtin croit que Dieu incline le cœur des

méchans, ce saint Docteur prouve la grace efficace pour les bonnes œuvres : marque certaine qu'il a crû que cette opération elle-même étoit efficace... *Si autem potens est*, dit ce Pere dans le c. 21. l. de gr. & lib. arb. *sive per Angelos, vel bonos, vel malos, sive quocumque alio modo operari etiam in cordibus malorum pro meritis eorum, quorum malitiam non ipse fecit, sed aut originaliter tracta est ab ipso Adam, aut crevit per propriam voluntatem, quid mirum est si per Spiritum sanctum operatur in cordibus electorum suorum bona, qui operatus est ut ipsa corda essent ex malis bona.*

Mais à dire vrai, S. Auguſtin parloit en cet endroit en Controverſiſte ; il nous a dit la choſe, & n'a point expliqué la maniere ; il nous a dit tout ce qu'il faloit pour nous faire entrer dans le ſyſtême de la prémotion phiſique, il en poſe tous les principes ; mais comme rien ne l'obligeoit de ſe déclarer, il n'a pas avancé juſqu'à ce point.

X X.

Revenons. Plus on penſe à cette ſuite de deſſeins de la Providence, (& y a-t-il rien de plus digne d'un Chrétien qu'une telle penſée ?) moins on peut douter que Dieu n'incline les volontez criminelles où il veut, quand il veut, & comme il le veut.

On peut enviſager deux choſes dans les actions d'une volonté péchereſſe, la fin & les moyens.

C'eſt la concupiſcence qui nous incline vers une mauvaiſe fin, & nous conſentons infailliblement à ſes mouvemens actuels, lors qu'ils ſe trouvent actuellement les plus forts, & qu'ils ne ſont point ſurmontez par un amour contraire : ainſi nous péchons alors infailliblement.

Ce qui excite ces mouvemens de la concupiſcence, c'eſt ou le mouvement du corps, ou le démon, ou nôtre volonté. Diſons un mot ſur ces trois choſes.

1. Si la concupiſcence eſt ſoulevée par quelque impreſſion corporelle, il faut que ce mouvement corporel vienne du choc de quelqu'autre corps, & celui-là d'un autre : ainſi en remontant, on trouvera toûjours qu'aucun de ces mouvemens ne s'eſt fait ſans la Providence de Dieu, qui dés le commencement a donné au monde le degré & la détermination du mouvement. Dieu néanmoins ne doit point être cenſé la cauſe de ce mouvement, de maniere qu'il ſoit cenſé exciter au péché, pour avoir donné un mouvement au monde, qui un jour en ſeroit l'ocaſion : parce que l'homme innocent étant exempt de concupiſcence, les mouvemens des corps n'auroient excité en lui aucun mouvenent ſéducteur. Si donc ces mouve-

mens corporels en excitent maintenant, ce n'eſt pas la faute de ces mouvemens, mais celle de l'homme, qui par ſon péché a donné entrée à la concupiſcence.

On comprend bien d'ailleurs que Dieu n'a point été obligé de déranger tous les mouvemens de la machine du monde, parce que ces mouvemens devoient exciter cette concupiſcence à laquelle l'homme avoit donné entrée. Ce ſeroit une injuſtice de demander à Dieu qu'il ſuivît l'homme dans ſon inſtance, & qu'il changeât ſes loix & ſon ouvrage toutes les fois que l'homme changeroit ſon état, d'autant plus que Dieu ſait tirer un bien des péchez mêmes de l'homme, & les faire ſervir à ſes deſſeins.

2. Le démon excite ces mouvemens déréglez ; mais le démon lui-même ne dépend-il pas, pour le faire, de la direction de la Providence ? Car, comme dit ſaint Auguſtin en pluſieurs endroits, (a) les hommes ſont tellement ſous la puiſſance du démon, que ni les hommes, ni le démon ne ſont ſouſtraits à la puiſſance de Dieu.

Pour le montrer, je ne veux maintenant que ce raiſonnement. Deux hommes ſe trouvent dans des circonſtances toutes ſemblables, il eſt égal au démon de tenter l'un ou l'autre ; & cependant s'il tente l'un & non

(a) *l. 3. contr. Jul. c. 2.*

non pas l'autre ; s'il tente en tel tems & non dans un autre ; s'il le tente pour commettre tel péché & non pas tel autre péché ; voilà toute la suite de la Providence de Dieu renversée.

Si le démon, au lieu d'exciter David à faire le dénombrement du peuple, excite Ezéchias ou Josias ; si au lieu de l'exciter à faire ce dénombrement il l'excite à faire un autre péché ; si le démon excite les Juifs à exiler Jesus-Christ, qu'ils ne connoissoient pas comme Dieu & le Seigneur de gloire, ou à le faire enfermer dans une prison, comme S. Jean Baptiste, au lieu de le faire crucifier ; s'il excite les Juifs à le faire mourir trois ans plûtôt, ou trois ans plus tard ; en un mot il y a un million de circonstances semblables, parmi lesquelles s'il arrive la moindre variété, tout est changé dans la conduite de l'Univers. C'est une chaîne, si elle vient à se rompre dans le principe, tout le reste tombe par terre.

Je demande donc qui fait déterminer le démon à tenter l'un plûtôt que l'autre ? Est-ce le démon tout seul ? Voilà la Providence renversée. Ce sera lui qui fera le choix, l'ordre, la destinée de tout l'Univers. Est-ce le démon qui s'y détermine, en sorte que Dieu l'y fasse déterminer ? On n'en peut pas douter : & c'est ce qui prouve invinciblement la prémotion.

3. La volonté excite encore en elle-même sa propre concupiscence, mais elle n'excite la concupiscence pour un peché, que parce qu'elle veut l'exciter ; & elle ne veut l'exciter, que parce qu'un autre mouvement de la concupiscence a précedé, auquel on a consenti. Si l'on veut exciter en soi des mouvemens de colere, on ne le veut que parce qu'une personne aura blessé nôtre réputation & qu'un mouvement indéliberé d'orgueil aura précedé, auquel nous aurons consenti. Que s'il nous est égal d'exciter deux sentimens differens, par exemple, si piqué d'une médisance, on délibere si on prendra le parti de la vengeance, ou celui du mépris, & si l'on trouve que l'un ou l'autre est égal ; dans cette égalité de sentimens, qu'on pourra soulever en soi ou de fureur pour la vengeance, ou de dédain pour le mépris ; dans cette égalité, dis-je, est-ce la volonté qui déterminera en premier, est-ce la motion de Dieu ? Si c'est la volonté, ce n'est plus la Providence qui inclinera ; & si c'est la Providence, il faut, comme nous allons le dire, une prémotion physique.

XXI.

On a montré ailleurs, que souvent un homme déterminé à vouloir une fin, trouvoit, en déliberant pour y parvenir, deux moyens

moyens parfaitement égaux. Un Empereur d'Assyrie, apellé dans le livre de Judith Nabucodonosor (& qui est aparemment celui que les Historiens prophanes nomment Saosduchin) aime la gloire & veut faire des conquêtes ; voilà sa fin. Pour l'obtenir il tient conseil. Deux moyens se presentent à lui, l'un de porter la guerre du côté de l'Orient, l'autre de la porter du côté de l'Occident ; l'un & l'autre lui est égal ; il a autant d'entrée d'un côté que d'un autre.

Mais ces deux moyens égaux en aparence, qu'ils sont differens dans l'ordre & la suite des évenemens ? S'il subjugue l'Orient, la Judée est à couvert : point de guerre contre ce peuple : plus d'autre dessein dans ses successeurs que celui de s'étendre du même côté ; point de transmigration de Babilone. Au contraire même subjugant la Médie, & s'étant emparé de la Perse, il sappe par la racine les entrepriſes que ces deux Royaumes devoient faire un jour contre son empire, sous la conduite de Cyrus.

En cette occasion, comme en mille autres, une longue suite d'évenemens dépend du choix de l'un de ces deux moyens, & tous les deux avoient parû d'abord parfaitement égaux.

Or dans ce choix porté sur des moyens égaux, est-ce la volonté humaine qui a décidé seule ou en premier ? Si c'est elle,

ce n'eſt donc plus la Providence qui a ménagé cette ſuite d'évenemens, pour accomplir de grands deſſeins de juſtice & de miſericorde. C'eſt à la volonté humaine qu'il faut recourir, comme à la premiere ſource, ou plûtôt c'eſt au hazard, puiſque dans cette égalité de moyens, c'eſt-à-dire, dans ce conſeil où l'on délibere, ſi l'on doit armer contre l'Orient, ou contre l'Occident, la volonté humaine ne décide que ſur les raiſons preſentes, ſans pouvoir pénetrer les ſuites futures du parti qu'elle embraſſe; & qu'ainſi entre ces deux partis qui, à juger humainement, paroiſſoient égaux, mais toutesfois dont l'un auroit maintenu pour long-tems l'empire d'Aſſyrie, & l'autre devoit le renverſer au bout d'un ſiecle, c'eſt par hazard que la volonté de cet Empereur a choiſi le parti qui devoit avoir de ſi grandes ſuites.

N'eſt-il donc pas évident que la Providence divine a dû tenir le gouvernail dans un tel choix, & incliner la volonté de ce Prince à choiſir le moyen dans lequel Dieu a fait éclater des jugemens ſi terribles.

Qu'il y ait donc eu pour ce choix une opération de Dieu prédéterminante, c'eſt ce qu'on ne peut révoquer en doute. Et cette operation de Dieu eſt une operation phyſiquement prédéterminante. Car par là on peut réfuter ceux qui s'imagineroient peut-

être

être, que Dieu ne prédétermine point phyſiquement l'action par laquelle la volonté commet le peché, mais qu'il y a ſeulement certains attraits qui excitent moralement la volonté ; attraits qui ſe preſentent à nous en conſéquence des loix de la Providence. J'arrête tout court cette prétention par le choix entre les moyens égaux. Dans ce choix il n'y a aucune raiſon, aucun attrait, aucun plaiſir pour un côté plûtôt que pour l'autre.

Cet Empereur d'Aſſyrie, aprés avoir examiné les avantages & les difficultez, a pû trouver que la conquête de l'Orient étoit égale par rapport à ſes deſſeins ambitieux, à celle de l'Occident : & je puis, ſans bleſſer la raiſon, ſupoſer qu'il s'eſt déterminé ſur cela, ſans plus d'attrait d'un côté que de l'autre, que je me détermine à remuer ma main à droit plûtôt qu'à gauche, lorſque j'ai formé le deſſein de la remuer. Si cela eſt ainſi, l'on ne peut alléguer ces attraits & ces impreſſions morales au ſujet de cette détermination ; & ſi toutesfois il eſt vrai que la Providence ait tenu la main dans ce choix, & qu'elle ait prédéterminé & incliné, il s'enſuit qu'elle a prédéterminé phyſiquement, en faiſant opérer à cette volonté pechereſſe, l'acte même par lequel entre deux moyens égaux elle s'eſt déterminée à l'un & non pas à l'autre. Que ſi l'on

admet

admet une fois cette prémotion physique, pour former l'acte de la volonté pécheresse, qui choisit entre des moyens égaux, comme l'on ne peut se dispenser de l'admettre par la raison de la Providence, en vain voudroit-on ne la point admettre pour toutes sortes d'actions de peché.

XXII.

Enfin l'action par laquelle on péche, est un être ou un néant; ce n'est point un néant, comme il est visible; c'est donc un être; & c'est un être de plus que la faculté qu'on supposeroit sans acte, ou l'habitude sans acte. Or, ce seroit donner atteinte au premier principe & à l'être des êtres, de ne pas le regarder comme la source qui produit tous les êtres, & qui, soit qu'il les produise seul, soit qu'il les fasse produire avec la volonté & par la volonté, doit toûjours en être tellement l'arbitre, qu'ils ne soient produits que quand il le veut, & où il le veut.

Il est vrai que dans le peché l'acte est défectueux, & que l'être est accompagné d'une privation : mais la privation, le défaut, le néant n'est point l'effet de l'operation de Dieu, c'est à la créature seule qu'il doit être imputé, c'est son partage; au contraire tout ce qu'il y a de bon & d'être vient de Dieu : & ce seroit, comme le dit S. Tho-

mas,

mas, aprocher du Manichéïſme, que de refuſer d'attribuer à Dieu cet être & ce reſte de bien qui ſubſiſte même dans l'acte du peché. Dieu donc opere ce bien, ou plûtôt il nous fait operer ce bien ; il l'opere & le veut comme un bien ; mais il ne l'opere point & ne le veut point comme peché. L'objet de l'action divine & de ſa volonté eſt l'être & non le néant, c'eſt le bien, & non ſa privation.

Ce n'eſt que ſous ce regard pur & innocent, que Dieu l'enviſage. Par là ſon operation n'eſt jamais ſoüillée, au milieu même de nos crimes ; &, comme le dit ſaint Thomas au même endroit, *L'acte de la volonté humaine, en tant qu'acte, eſt de Dieu, & ſous cette conſidération il n'a aucune difformité. Pour le comprendre, il faut faire la réflexion ſuivante. C'eſt que dans toutes les choſes dans leſquelles le défaut vient de la cauſe ſeconde, & non de la premiere, il faut que ce qu'il y a de bonté & d'eſſence dans un effet défectueux procede tout entier de la cauſe premiere. Mais le défaut doit retomber ſur la cauſe ſeconde qui eſt défectueuſe. Or, que cela ſoit ainſi, on le voit dans un homme qui boite. Cette maniere de marcher vient de la puiſſance de marcher par l'entremiſe de la jambe ; & c'eſt parce que cette jambe eſt tortuë, qu'il arrive qu'un homme boite en marchant : c'eſt pourquoi toute l'action de marcher*

vient

vient de la puissance de marcher, au lieu que ce défaut ne vient point de la puissance de marcher, mais seulement de la jambe. SIMILITER *etiam est ordo Dei ad voluntatem causatam sicut causæ primæ ad causam secundam. Ideò ex parte Dei nullus defectus incidere potest. Voluntas autem causata possibilis est; & ideò quidquid est in actu deficiente, scilicet peccato, de ratione actus & entis boni totum hoc à primo agente, scilicet Deo, procedit, mediante voluntate; sed ipse defectus qui est in actu, hoc modo est à voluntate, quòd à Deo non procedit. Et ideò quodcumque nomen deformitatem simul cum actu significat, sive in generali, sive in speciali, non potest dici quòd hoc à Deo sit simpliciter. Undè non potest dici absolutè, quòd peccatum sit à Deo, ut homicidium, aut aliquid horum, nisi cum hac additione, in quantùm est actus & in quantum est ens.*

CHAPITRE II.

De la providence de Dieu sur les élûs. De la prédestination.

I.

ENtre la grace & la prédestination il n'y a que cette difference, que la prédestination est la préparation que Dieu a faite de sa grace

grace dans ſes conſeils éternels, & que la grace eſt le don actuel qu'il nous en a fait dans le tems.

Dieu de toute éternité, a déterminé ce qu'il devoit faire dans le tems, & non ſeulement il a prononcé ſur le fond des choſes, mais encore ſur l'ordre, la maniere, le degré ; en ſorte que la converſion du pécheur, la perſeverance des juſtes, toutes les démarches de la grace, depuis les premiers pas du ſalut, juſqu'à la conſommation de la gloire, ne ſont que l'execution & l'accompliſſement de ſes decrets éternels.

Ainſi la matiere de la prédeſtination & celle de la grace ſont jointes enſemble par des liens ſi étroits & ſi inſéparables, ou plûtôt elles ſe réüniſſent tellement en une ſeule queſtion, que tout ce qu'on a dit de l'une, doit être cenſé dit de l'autre ; & que par conſéquent, il nous reſte peu de choſe à ajoûter.

II.

Il eſt conſtant en premier lieu, que lorſque Pierre eſt ſauvé, & que Judas n'a pas le même bonheur, il faut que Dieu ait formé une volonté & un decret abſolu ſur l'un & ſur l'autre : car tous les évenemens ont toûjours un decret de Dieu qui leur correſpond.

Il

Il eſt conſtant en ſecond lieu, que Pierre n'eſt ſauvé & n'a fait le bien, que parce qu'il l'a voulu par ſa propre volonté. Ainſi pour ſauver Pierre, il faut & que Dieu veuille ſauver Pierre, & que Pierre veuille librement ſe ſauver. Cela eſt indubitable.

La queſtion eſt de ſavoir, ſi la volonté qui eſt en Dieu de ſauver Pierre, ſupoſe anterieurement dans Pierre quelque volonté de ſe ſauver, ou ſi elle ne la ſupoſe pas; en ſorte qu'au contraire ce ſoit Dieu, qui, en conſéquence de ſon decret, faſſe par l'operation de ſa grace, que Pierre veuille ſe ſauver. Ceci ne peut s'entendre que des adultes. Car pour les enfans, comme ils ne font aucun uſage de leur volonté, elle ne peut offrir à Dieu la raiſon de ſon choix, & le motif de ſon decret.

III.

L'homme orgueilleux ſe trouve effrayé d'abord de la propoſition de cette doctrine, & ne peut ſouffrir qu'on diſe à l'égard des adultes, que c'eſt Dieu qui décide en premier de leur ſort, qu'il veut ſauver l'un, & ne veut pas faire la même grace à l'autre, préciſément parce qu'il le veut.

Mais examinons les choſes de ſang froid. Ce qui révolte dans la prédeſtination gratuite ſe rencontre, à le bien prendre, dans tou-

tes

tes ſortes d'opinions, & dans le Pélagianiſme même, ſi l'on veut raiſonner conſéquemment. Car ce qui paroît le plus dur dans cette matiere, c'eſt que Dieu décide en premier de nôtre ſort, qu'il en décide de lui-même, ſans puiſer dans nôtre libre arbitre le motif de ſa déciſion; qu'en un mot il veuille ſauver certaines créatures préciſément parce qu'il le veut. Or le Pélagianiſme, dans l'état même où il s'eſt montré avec le moins de ménagemens, renferme ce prétendu inconvénient. Ce que j'avance ici, n'eſt pas que Pelage lui-même ait dévelopé ce point; mais, qu'en ne reconnoiſſant pour grace que la nature, la loi, en un mot, la grace la plus Pelagienne, l'on ne peut s'empêcher de le reconnoître, ſi l'on raiſonne conſéquemment.

Dans cette hereſie, j'en conviens, le libre arbitre eſt maître abſolu de lui-même, ſans avoir beſoin de grace interieure? mais ſi maîtres que les hommes ſoient de leur ame, Dieu néanmoins voit tous les uſages qu'ils doivent en faire. Je ſupoſe que Dieu voye que ſi Manaſſés, ce Roy ſi plongé dans le crime, vit une longue vie, il ſe convertira à la fin, & qu'il voye auſſi que le Roy Amon fera la même choſe. Ces deux hommes, tous deux Rois de Juda, tous deux impies, tous deux chefs de l'impiété, ont néanmoins un ſort bien different. Dieu accorde

à

à Manaſſez 55. années de régne, il vit juſqu'au tems où il devoit ſe convertir, il ſe convertit en effet, il perſévere, il eſt ſauvé. Au contraire Amon, Dieu le fait mourir au milieu de ſes jours, il n'attend pas le tems où il ſe ſeroit converti, il l'enleve dans la ſeconde année de ſon régne, dans le tems qu'il eſt encore livré à l'iniquité, le voilà perdu.

Qu'on ſoit ſi Pélagien qu'on voudra, qu'on accorde au libre arbitre toute la force & l'efficace qu'on s'imaginera pouvoir lui accorder; ces deux Princes, je le ſupoſe, devoient ſe convertir l'un & l'autre à l'âge de 44. ans; Dieu fait vivre l'un juſqu'à cet âge, & ne fait point la même faveur à l'autre. Il a donc voulu ſauver l'un & n'a pas voulu ſauver l'autre. Il a fait lui-même ce terrible diſcernement. Aprés cela conteſtera-t-on encore que Dieu décide de nôtre ſort? En vain allegue-t-on cette difficulté contre la prédeſtination gratuite, il faut l'admettre gratuite en toute opinion; il faut éſſuyer cette difficulté dans tout ſyſtême, & dans le Pélagianiſme même, parce qu'en tout ſyſtême il faut convenir que Dieu tient entre ſes mains les clefs de la mort & de l'enfer, & qu'étant l'arbitre ſouverain de nôtre vie, il l'eſt auſſi en un ſens de nôtre deſtinée.

I V.

Cette réflexion, qui nous met à couvert de l'objection ordinaire, en la rendant commune à tous les systêmes, peut nous servir beaucoup, ce me semble, à éclaircir le fond même de cette matiere, & nous mettre justement au point de la question.

Car on ne peut pas douter que saint Augustin & les autres Peres de l'Eglise n'ayent bien compris cette maniere d'admettre, même dans le Pélagianisme, une prédestination gratuite à cause d'une direction de Dieu toute exterieure. Cependant, loin de croire que cette espece de prédestination gratuite fût suffisante, ils ont regardé, au contraire, le Pélagianisme comme une erreur qui renverse de fond en comble cette importante verité.

C'est que plusieurs choses, ou pour mieux dire, c'est que tout contribuë au salut des élûs; des moyens exterieurs & qui ne touchent point le libre arbitre même, comme la vie, la mort, &c. des moyens interieurs qui apartiennent à nôtre ame même, comme la conversion, les bonnes œuvres, nos mérites: Or ce n'est pas assez que Dieu ménage ces moyens extérieurs du salut, & que par eux il décide de nôtre sort, il faut de plus reconnoître qu'il le fait par des voyes inte-

interieures ; & c'eſt là le capital de cette matiere : c'eſt en quoi les ſaints Peres ont mis le fort de la queſtion.

Dans cet interieur donc de nôtre ſanti-fication & de nôtre ſalut, eſt-ce Dieu ou le libre arbitre qui décide en premier, & qui diſcerne un homme d'avec un homme ? Si c'eſt le libre arbitre qui diſcerne, Dieu, avant que de former en lui-même ce decret abſolu, *Un tel ſera ſauvé*, doit conſulter le libre arbitre de cet homme, examiner comment il ſe déterminera, s'il eſt placé dans telle circonſtance avec tel ſecours, & enſuite lui donner ce que de ſa part il convient lui donner pour ſon ſalut, le placer dans cette circonſtance, lui accorder ces ſecours.

Si c'eſt Dieu qui diſcerne en premier, il prononce de lui-même que *tel ſera ſauvé*, & & en conſéquence, il lui fait operer par ſa grace les actions & les déterminations convenables à ce deſſein.

Selon le premier ſentiment, Dieu prévoit dans le libre arbitre même les déterminations du libre arbitre avant que de prédeſtiner. Selon le ſecond, Dieu ne voit les déterminations du libre arbitre que dans ſon decret & ſa prédeſtination : &, comme dit ſaint Auguſtin, il prévoit ce que nous devons faire, parce qu'il prévoit ce qu'il doit nous faire operer ; il prévoit nos mérites, parce qu'il prevoit ſes œuvres, parce qu'il pré-

prévoit ſes dons. Ainſi la prédeſtination ne ſupoſe point la préviſion de ce que le libre arbitre fera pour donner le ſuccès à un ſecours de Dieu inefficace ; mais c'eſt la préviſion de ce que Dieu a deſtiné de faire pour ſes élûs & par ſes élûs, en leur donnant un ſecours qui ait la force de les faire déterminer au bien ; ou plûtôt c'eſt, comme le dit ſaint Auguſtin, la préparation des bienfaits par leſquels ſont délivrez tous ceux qui ſont délivrez.

La queſtion étant ainſi établie, elle eſt en même-tems décidée, non ſeulement par tout ce que nous avons dit juſqu'à preſent, mais encore par quelques preuves nouvelles que j'y ajoûte.

V.

1. Je prends pour principe une verité qui n'eſt conteſtée par aucun Chrétien, & qui ſe trouve dans les livres ſaints exprimée en ces termes : *Qui eſt-ce qui vous diſcerne ; car qu'avez-vous que vous n'ayez point reçû ; & ſi vous l'avez reçû, pourquoi vous en glorifiez-vous, comme ſi vous ne l'aviez point reçû ?*

Quand cette vérité ne ſeroit point revétuë de l'autorité ſuprême que lui donne l'eſprit de Dieu, l'on ne voit pas qu'un homme qui a une juſte idée de la Providence pût la révoquer en doute. Pour-

Pourquoi les fleurs des champs ſont-elles ornées de differentes parures ? Pourquoi les animaux de la terre ont-ils des qualitez diſſemblables ? Pourquoi un aſtre differe-t-il d'un aſtre en clarté ? Pourquoi enfin toutes les portions de la matiere n'ont-elles pas une même figure, même couleur, même mouvement ? N'eſt-ce pas Dieu qui les a diſcernées, & n'eſt-ce pas dans ce diſcernement que conſiſte le titre de Providence & de gouvernement, que Dieu exerce dans tout l'Univers ?

Mais ce titre auguſte, Dieu le perdra-t-il à l'égard des eſprits ? Par ce qu'en qualité d'intelligences ce ſont de plus nobles créatures, croira-t-on pouvoir les ſouſtraire au gouvernement de Dieu ? Oſera-t-on dire que la Providence de Dieu fait le diſcernement, le ſort & la deſtinée de tout, excepté des créatures intelligentes ? On a regardé comme une opinion mauvaiſe, celle qui a ôté à la Providence de Dieu le détail des menus évenemens, & le ſoin des petites créatures : & que devroit-on penſer de quiconque voudroit lui enlever la déciſion du ſalut, qui eſt le point ſans comparaiſon le plus grand, le plus conſidérable, le plus diſtingué de tout ce qui ſe paſſe dans le monde ?

Poſons donc pour principe, que c'eſt Dieu qui fait le diſcernement du ſalut des hommes par les dons qu'il leur communique.

Tout

Tout ſyſtême qui n'établira pas cette vérité, ſera un ſyſtême qu'il ne faudra pas ſuivre.

Or premierement, le ſyſtême d'une grace purement verſatile, loin de l'établir, la renverſe de fond en comble. Car, comme le dit ſaint Auguſtin, ce qui eſt commun ne diſcerne pas ; ce qui eſt égal à l'un & à l'autre, ne diſtingue pas l'un d'avec l'autre. La grace verſatile eſt commune à celui qui fait le bien, & à celui qui fait le mal ; elle eſt égale dans l'un & dans l'autre. Donc ce n'eſt point elle qui diſcerne, & qui diſtingue l'un de l'autre.

Je ſupoſe deux hommes égaux en tout, même nature, même diſpoſition d'ame, même conjoncture ; tous deux ont la même grace verſatile dans un même moment : néanmoins l'un péche, l'autre fait une bonne action. Je compare l'état de chacun de ces hommes à une balance : on a mis dans chacun des deux plats un poids égal. Cette balance eſt dans l'équilibre, & s'il arrive que cette balance vienne à pencher d'un côté, il eſt plus clair que le jour, que ce n'eſt point ce qui étoit dans la balance qui l'a fait pencher, mais qu'il eſt ſurvenu quelque choſe de nouveau qui a donné cette détermination à la balance. La volonté de chacun de ces deux hommes, qui a la grace verſatile, eſt auſſi en équi-

libre que cette balance. Si vous admettez autre chose, vous renversez la grace versatile. Pourquoi donc la balance a-t-elle penché d'un côté dans l'un de ces hommes, & d'un autre côté dans l'autre ? Assurément ce n'est pas la grace qui étoit dans ces volontez qui a fait cette détermination differente, puisque cette grace laissoit la volonté en équilibre : ce n'est donc point, dans ce système, la grace qui discerne.

VI.

Secondement, le concours n'établit point non plus ce discernement. Dieu offre ce concours à la créature, mais il ne le lui donne que supposé qu'elle se détermine. Je suppose donc deux hommes auxquels Dieu offre également son concours ; l'un se détermine à aimer Dieu, & Dieu lui donne son concours pour former cet amour ; l'autre ne s'y détermine pas, & Dieu ne lui donne point un semblable concours.

Ce qui fait le discernement de ces deux hommes, n'est point le concours de Dieu, car ce concours ne peut être considéré qu'en deux manieres, ou comme offert, ou comme actuellement donné à la créature.

L'offre de ce concours ne discerne pas l'un de ces hommes d'avec l'autre, puis qu'il

qu'il est offert également à tous les deux; & que d'ailleurs, offrir simplement de nous faire du bien n'est pas encore nous en faire, ni par conséquent nous discerner.

Le don actuel de ce concours ne nous discerne pas non plus; ou au moins ne nous discerne pas en premier; car la raison pour laquelle ce concours est donné à tel homme plûtôt qu'à tel autre, c'est que tel homme par son libre arbitre s'est déterminé. La cause déterminante du don actuel de ce concours, est la détermination du libre arbitre. Ainsi bien loin que le concours discerne l'homme en premier; c'est au contraire le libre arbitre de l'homme qui discerne le concours, & qui est cause que tantôt Dieu le donne, & tantôt il ne le donne pas.

VII.

Les attraits congrus que l'on joint au concours, ne suffisent point non plus pour expliquer ce discernement. Si Dieu nous discernoit parce qu'il nous donne tels attraits pour le bien, on diroit de même que le démon nous discerne parce qu'il suscite des attraits pour le mal, & le démon le feroit sans y avoir été prédéterminé lui-même, à suivre les principes de ce système. Car supposé, comme nous l'avons déjà mar-

marqué, qu'il soit égal au démon de susciter des attraits séducteurs à telle personne ou à telle autre, dans tel ou tel moment, de telle ou telle maniere ; dans cette supposition, qui est-ce qui fera déterminer la volonté du démon pour ce choix ; & qui sera la cause premiere du discernement ? Dira-t-on encore que ce sont des attraits congrus ? Mais les attraits n'ont point lieu pour le discernement dans le cas où l'on supose égalité, comme dans celui-ci. Dira-t-on que c'est une opération physique & prédéterminante ? On n'en veut point dans ce système. Ainsi le démon décidera en premier des attraits séducteurs qu'il voudra susciter dans les hommes.

Mais examinons la nature des attraits congrus.

Si ces attraits, par leur propre force, faisoient infailliblement que la volonté s'incline plûtôt d'un certain côté, que d'un autre, pour lors il est hors de doute que de tels atraits pouroient discerner en premier ; mais les attraits du congruisme n'ont point cette efficace ; & c'est en ce point que le Congruisme differe du système de la délectation victorieuse. Les attraits, selon ce système, ne font point par leur nature que la volonté se détermine infailliblement à telle action, & l'on peut supoſer qu'il arrive que deux volontez ayant les mêmes, at-

attraits, l'une les rejette, & l'autre y conſente. Il peut arriver auſſi, que la même volonté diſpoſée de la même maniere, ayant les mêmes attraits, y conſente aujourd'hui, & les rejette demain. Ce ne ſont donc point les attraits qui diſcernent la volonté, c'eſt au contraire la volonté qui diſcerne en premier, & qui, en ſe déterminant, donne le ſuccez aux attraits.

Mais, dira-t-on, Dieu diſcerne, & diſcerne infailliblement, parce qu'ayant vû par ſa preſcience tout ce que fera la volonté dans toutes les circonſtances poſſibles, ayant vû que s'il lui donne tels attraits en telle conjoncture, elle conſentira à faire le bien, & que s'il les lui donne dans une autre conjoncture, elle ne conſentira pas, Dieu ayant vû toutes ces choſes, place tel homme dans les conjonctures où il fera le bien, & tel autre dans des conjonctures où il ne le fera pas: Voilà, dira-t-on, un diſcernement.

C'en eſt un, j'en conviens. Mais par là, Dieu diſcerne-t-il, comme nous avons dit qu'il faut concevoir qu'il diſcerne? Diſcerne-t-il par l'interieur même de nôtre ſantification? Eſt-ce le don de ſa grace qui diſcerne interieurement, ou bien eſt-ce le libre arbitre? Ne nous y trompons pas. En n'admettant pas même d'attraits interieurs, mais ſeulement d'exterieurs, tels que ſont la loi, la doctrine, la prédication, on trou-

vera de même que Dieu discerne. Dieu, dira-t-on, a prévû que si les Tiriens & les Sidoniens entendent la prédication de l'Evangile, ils se convertiront par la force seule de leur libre arbitre ; il a prévû que si les Macédoniens l'entendent, ils se convertiront aussi : & Dieu par un dessein secret procure la prédication de l'Evangile aux Macedoniens, & ne la procure pas aux Tiriens : voilà, dira-t-on de même, un discernement.

Il est constant néanmoins qu'on ne peut point dire, que la seule prédication de l'Evangile discerne, & que d'expliquer par cet endroit le discernement entre les élûs & les réprouvez, ce seroit s'égarer étrangement. Cette prédication est, à la verité, un attrait ; mais c'est un attrait qui ne fait point que le libre arbitre se détermine infailliblement ; c'est un attrait, auquel le libre arbitre donne le succés. Les attraits du Congruisme ne font point non plus que le libre arbitre se détermine infailliblement ; c'est le libre arbitre qui donne le succés.

Il est vrai que les attraits du Congruisme sont interieurs, au lieu que la prédication de l'Evangile est exterieure : mais au fond ces attraits interieurs n'operent point le discernement interieur, non plus que la prédication de l'Evangile. Par conséquent, comme l'on ne peut point dire que la pré-

dica-

dication de l'Evangile, ou un autre attrait exterieur, discerne, l'on ne peut point dire non plus que l'attrait interieur du Congruisme opere ce discernement interieur.

L'homme donc, dans ce système, peut se repaître de cette flâteuse pensée, & faire en lui-même ce raisonnement : Ce qui opere efficacement & réellement le discernement de mon ame d'avec celle d'un pécheur, n'est pas le concours, puisque c'est ma détermination de mon libre arbitre qui est cause que ce concours m'est donné, ou ne m'est pas donné, selon que je le veux ; ce n'est pas non plus l'attrait, puisque cet attrait n'a pas la force de me faire déterminer, & que d'ailleurs le même attrait étant donné à un autre homme qui avoit la même nature, le même degré de vertu & de cupidité que moi, il ne s'est point déterminé à faire le bien, au lieu que je m'y suis déterminé. Ainsi ce qui me discerne eu premier n'est pas ce que j'ai reçû de Dieu, ce n'est pas ce que Dieu a résolu de faire pour moi dans les decrets éternels, (a) mais c'est ma propre détermination, le mouvement de mon libre arbitre, ma bonne volonté, mon bon propos.

(a) *Voyez la lettre de S. August.* 188, *n.* 4. *& le l.* 2, *ad Bonif. c.* 7.

VIII.

Un autre principe aussi incontestable, sur lequel il faut juger tous les systêmes de la grace & de la prédestination, est celui que nous propose l'Apôtre. Qui est-ce qui a donné quelque chose à Dieu, afin qu'il lui soit rendu?

Qu'on assemble donc tous les défenseurs des divers systêmes, & qu'on les prie de répondre si dans cette longue suite d'actions, qui depuis le commencement de la conversion jusqu'au terme de la perseverance finale, ont mérité la récompense éternelle, ils ne croyent pas que l'homme ait donné à Dieu quelque chose du sien, quelque chose qu'il ait formé en premier, quelque chose qu'il n'ait point reçû d'ailleurs, & pour lequel il soit en droit de demander à Dieu une récompense.

Moi, dira le Pélagien, je n'ai reçû de Dieu que le pouvoir d'agir en recevant de lui le libre arbitre, j'ai fait pour Dieu diverses bonnes actions qui ont mérité le Ciel, & ces bonnes actions ajoûtées au pouvoir du libre arbitre, sont quelque chose de plus que la puissance sans action. Donc j'ai donné à Dieu quelque chose qui vient de moi seul, & je suis en droit pour cela de lui demander la récompense.

Moi;

Moi, dira le demi-Pélagien, j'ai donné à Dieu le commencement de la Foi, j'ai donné le premier conſentement à ce qui me portoit à croire, & je ſuis en droit pour cela de demander la récompenſe.

Le défenſeur de la grace verſatile doit dire auſſi, s'il ſuit l'analogie de ſes principes, Je n'ai reçû de Dieu que le pouvoir, c'eſt, à la verité, un pouvoir ajoûté au libre arbitre, ce n'eſt toutefois qu'un pouvoir; maintenant j'ai non ſeulement le pouvoir, mais encore l'action; cette action ajoûtée au pouvoir eſt plus que le pouvoir ſeul, je l'ai formée de moi-même, je l'ai formée en premier, je l'ai ajoûtée à ce que Dieu m'a donné, & je ſuis en droit de demander pour cela la récompenſe.

Le défenſeur de la grace congruë doit dire de même, ſupoſé qu'il ne s'écarte point de ſes principes, Dieu m'a donné un concours pour faire le bien, mais c'eſt ma volonté qui en ſe déterminant a été cauſe que Dieu a donné ce concours, & je demande récompenſe pour cela, c'eſt-à-dire, pour cette action, cette détermination, cet être, cette qualité; en un mot, que ce ſoit ce qu'on voudra, c'eſt toûjours quelque choſe qui a attiré le concours & déterminé Dieu à le donner; & c'eſt pour cela que je demande récompenſe.

Dieu, à la verité, m'a donné des attraits

qui m'excitoient à me déterminer & à former en moi ce qui a déterminé Dieu à donner le concours, mais ces attraits n'avoient pas assez de force & d'efficace par eux-mêmes, pour me faire produire cette détermination : un autre homme qui auroit eu les mêmes attraits, n'auroit pas si bien fait que moi. D'ailleurs il y a bien de la difference entre exciter à produire une détermination; & la produire effectivement. C'est donc moi qui l'ai produite, c'est moi qui l'ai produite en premier, & j'en demande la récompense : car une telle détermination est bonne, elle est méritoire ; c'est même le principal de toute l'action ; & il le faut bien puisque c'est elle qui a mis tout en branle, & déterminé Dieu à me donner son concours pour le bien.

IX.

Ceux mêmes qui restreindroient la délectation victorieuse à un sentiment indélibéré, outre lequel il faut un acte de la volonté, qu'ils croiroient être produit par la volonté avec le secours de ce sentiment indéliberé, ceux, dis-je, qui seroient de ce sentiment, quoi qu'ils eussent lieu de répondre ici d'une maniere plus favorable, ne pouroient néanmoins se dispenser d'avoüer, qu'une délectation de cette nature ne feroit qu'ex-

qu'exciter la volonté à se déterminer, & qu'elle n'opéreroit pas elle-même cette détermination. Cette délectation, si infaillible & si efficace qu'elle soit par elle-même, ne l'est que dans le genre moral, & ne produit point physiquement la détermination de la volonté, mais elle excite la volonté à la produire. C'est donc la volonté qui la produit, & par là la volonté donne à Dieu quelque chose de plus que ce qu'elle en a reçû. Elle n'en a reçû que la délectation indélibérée. Or cette délectation toute seule est moins que cette délectation, & de plus la détermination de la volonté. Donc dans ce système l'homme a droit de demander à Dieu une récompense pour ce qu'il lui a donné de lui-même, & outre ce qu'il en a reçû.

Qu'on ne s'imagine pas éviter cette difficulté en joignant à cette délectation victorieuse un concours concomitant pour former l'action. Ce concours concomitant n'est donné à la volonté, qu'à cause qu'elle se détermine. Par conséquent, il n'est point la cause de cette détermination. Pour en être la cause, il faudroit que l'influence du concours précédât cette détermination & la fît naître. Or s'il précédoit ainsi la détermination, ce ne seroit plus un concours concomitant, mais un concours prédéterminant & une prémotion physique. Mais si le concours qu'on joint à cette délectation n'est

que concomitant, voici ce qu'il faut admettre ; premierement, que Dieu donne à l'ame cette sainte délectation ; secondement, que l'ame, excitée à agir par cette sainte délectation, s'y détermine ; troisiémement, que Dieu voyant l'ame qui commence à se determiner lui donne son concours concomitant pour l'action.

Distinguons ces choses soigneusement. Souvent de grandes véritez tiennent à certaines subtilitez fort délicates, & c'est ce qui arrive ici.

Dans ce système, ce qui détermine Dieu à donner son concours, c'est que la volonté se détermine ; c'est la détermination de la volonté qui est la cause qui fait venir le concours de Dieu. C'est donc la volonté qui, selon ce système, opere physiquement en premier la détermination, d'où je conclus qu'elle donne à Dieu la premiere, & qu'elle lui donne quelque chose, outre ce qu'elle en a reçû.

Dans le moment qu'elle opere cette détermination, elle n'a encore reçû de Dieu qu'une délectation de cette nature. Or la détermination est quelque chose outre une délectation de cette nature. Donc la volonté donne à Dieu quelque chose, outre ce qu'elle en a reçû.

La seule prémotion physique explique comment nous n'avons rien donné à Dieu, qu'il

qu'il ne nous l'ait donné en premier, parce que tout est de lui, tout est par lui, & tout est en lui. A lui soit gloire dans tous les siecles. Dieu opere en nous tous les bons mouvemens d'amour, soit indéliberez soit déliberez. Nos amours, comme nous l'avons dit, nous font plaisir. L'acte d'amour est un acte agréable & peut être encore revétu de sentimens de plaisir. Mais afin que nous fassions une bonne action, il faut que le bon amour soit assez fort pour surmonter le mauvais mouvement de la concupiscence, & c'est Dieu qui nous fait opérer ce bon amour.

X.

Ce que les saintes Ecritures nous enseignent sur ce point, est si clairement marqué dans les principes mêmes de la raison, qu'il ne faut que rentrer en soi-même, & consulter l'idée de l'être souverain, pour être persuadé qu'étant la cause premiere, la source de tous les biens, l'auteur de tous les êtres, loin que l'homme lui ait donné le premier, au contraire ce qu'il y a de bien en l'homme, ses actions, ses mérites, ses volontez, ses déterminations sont des dons de sa bonté souveraine, & des écoulemens de cette source inépuisable.

Or pour faire l'aplication de ces princi-

pes,

pes, je dis que c'eſt en ce point proprement que conſiſte la queſtion de la prédeſtination. On n'a jamais douté que Dieu n'ait prévû que tel homme arriveroit au ſalut par differentes actions de ſa volonté, la converſion, l'accompliſſement des préceptes, les bonnes œuvres, la perſévérance. Mais lorſque Dieu a prévû cette longue ſuite d'actions, a-t-il prévû ce qu'il avoit réſolu de faire operer à nôtre volonté, ou bien a-t-il prévû ce que nôtre volonté devoit faire d'elle même? A-t-il prévû ſes bienfaits & ſes dons, ou a-t-il prévû ce que le libre arbitre devoit donner à Dieu?

Si Dieu n'a fait que prévoir ce que le libre arbitre devoit lui donner, & ce qu'il devoit faire de lui-même, il eſt clair que la prédeſtination n'eſt point gratuite, puiſque Dieu n'a réſolu de donner le ſalut éternel que parce que l'homme a donné en premier & de lui même à Dieu de bonnes actions faites en ſon honneur.

Je dis plus, ſi Dieu a vû que le libre arbitre ajoûteroit quelque choſe à l'influence & à l'operation de la grace, qu'il y ajoûteroit un commencement de volonté, un commencement d'acte, une détermination, la prédeſtination ceſſe auſſi d'être gratuite; puiſque ce petit degré, cette détermination, eſt un don que l'homme a fait de lui-même à Dieu; & quoique l'on doive mettre de la dif-

difference entre ce qu'on peut concevoir que l'homme donne ainsi à Dieu, il est pourtant vrai que, quoi qu'il lui donne, soit action entiere, soit commencement de foi, soit détermination, soit inflexion, soit ce qu'il vous plaira imaginer, on est forcé d'en venir à ce point, que l'homme donne quelque chose à Dieu, outre ce qu'il en a reçû, & que par conséquent il peut s'élever contre Dieu même pour lui en demander la récompense.

Pour éviter donc un si terrible inconvénient, il faut établir que tout ce que nous avons de mérites, d'actes & de mouvemens, vient en premier ressort du secours efficace, physique & prédéterminant, & que par raport à Dieu, prédestiner, comme dit saint Augustin, (a) c'est préparer ses bienfaits, c'est nous destiner ses dons, c'est prévoir que c'est parce qu'il doit mettre en nous & nous faire operer, & non par ce que nous ajoûterons de nous-mêmes à son operation, que nous tenons le bien, que nous meriterons, & que nous serons en état d'obtenir la récompense.

CHAP.

(a) *l. De prædest. Sanct. ch.* 18.

CHAPITRE III.

Suite de la même matiere de la Prédestination.

CE discernement que Dieu fait ainsi entre un homme & un homme, est certainement le point le plus rigoureux de la matiere de la prédestination. Après tout, ce discernement, si on le compare avec la conduite que Dieu tient sur le monde entier, non seulement il ne paroîtra pas étrange, mais même on trouvera qu'il seroit extraordinaire de ne point l'admettre. De quelque côté qu'on tourne les yeux, on trouve un semblable discernement & une destination, dont la volonté de Dieu est la cause ; dans l'Incarnation de Jesus-Christ, qui est le chef des prédestinez ; dans l'élection des Juifs, qui en est la figure : dans les êtres du monde ; dans les biens exterieurs, les biens du corps & de l'esprit, les moyens exterieurs du salut ; enfin dans les enfans qui sont la plus nombreuse portion du corps des prédestinez. Parcourons en peu de mots ces divers exemples.

I.

Jesus-Christ marche à la tête des prédestinez,

stinez, il est le commencement des voyes du Seigneur, & le premier né d'entre plusieurs freres.

En cette qualité la prédestination de Jesus-Christ est le modéle de la nôtre ; & cela pour deux raisons : premierement, parce qu'il seroit bien étrange de prétendre, que les hommes qui n'ont de mérites que par Jesus-Christ, eussent quelque chose d'eux-mêmes, qu'ils n'eussent point reçû d'ailleurs, & qui eût merité la récompense, tandis que Jesus-Christ, qui est la source du mérite, est prédestiné d'une maniere toute gratuite : Secondement, parce que Dieu a voulu que le chef fut semblable aux membres, excepté dans le peché ; & comme les hommes pécheurs sont semblables à ce premier pécheur qui est le chef de mort, aussi Dieu, qui fait porter à ses ouvrages un caractere d'uniformité, a voulu que l'homme renouvellé fût semblable dans son élection à Jesus-Christ, qui est le chef de vie. Par là le genre humain se trouve tout entier renfermé dans deux hommes, qui sont le principe & le modéle de tous les autres. Ce que l'on dira donc de la prédestination de Jesus-Christ, on doit le dire de la prédestination des hommes.

Or, qui oseroit révoquer en doute, que la prédestination de la nature humaine de Jesus-Christ ne soit absolument gratuite ?

Parm-

Parmi cette multitude infinie d'humanitez, auſquelles le Verbe pouvoit s'unir, pourquoi a-t-il choiſi celle-là plûtôt qu'une autre ? C'eſt ou parce que cette Humanité en étoit plus digne, & le méritoit mieux que toute autre, par l'uſage de ſon libre arbitre; ou parce que Dieu l'a voulu ainſi.

Si cette Humanité l'avoit mieux merité qu'une autre, ce ſeroit ou par des mérites qui euſſent précedé l'union hypoſtatique, ou par des mérites qui l'euſſent ſuivi.

Or, qu'a fait cette Humanité, (a) dit ſaint Auguſtin, avant que de parvenir à cette ineffable élevation ? N'eſt-ce pas, au contraire, au moment même que l'homme a commencé d'être, qu'il a commencé auſſi à être fils unique de Dieu, le Verbe s'étant uni à l'homme au même inſtant qu'il l'a formé ? Et penſer le contraire ne ſeroit-ce pas faire une profeſſion ouverte du Neſtorianiſme ?

A l'égard des mérites qui ſuivent l'Incarnation, comme ils dépendent de l'influence & de la direction du Verbe ſur l'Humanité, & que ce ſont des ſuites de l'Incarnation, ils n'ont garde de la mériter. Je comprends néanmoins, que peut-être pourroit-on penſer, que Dieu ayant prévû tous les uſages que feroit tel ou tel Homme-Dieu des influences du Verbe, s'il lui étoit uni, &

(a) *L. de prædeſt. Sanct. ch. 15*

& ayant vû que tel homme en feroit un meilleur uſage que tout autre, ſoit pour ſe procurer à lui-même un plus haut degré de gloire, ſoit pour ſauver un plus grand nombre d'hommes, Dieu a choiſi cette Humanité pour l'union hypoſtatique préferablement à toutes les autres. Mais une telle penſée eſt ſi opoſée à la foi de l'Egliſe, qu'on ne pouroit l'avancer ſans mériter ſes anathêmes. Car pour lors, la raiſon pour laquelle le Verbe voulant s'unir à la nature humaine auroit choiſi telle humanité plûtôt que telle autre, ſe tireroit du libre arbitre de cette Humanité, & non de la volonté divine, ce qui eſt capitalement opoſé à toute la Tradition.

Nuls mérites donc, ſoit qui ayent précedé, ſoit qui ayent ſuivi, n'ont été la cauſe de l'admirable prédeſtination de nôtre Chef: nulle raiſon tirée de l'homme & fondée dans ſon libre arbitre, n'a été le principe du choix de telle ou telle Humanité. Il en eſt donc de même de nôtre prédeſtination; nos mérites n'en ont pas été la cauſe; ni ceux qui ont précedé la grace, puiſque c'eſt la grace qui eſt la ſource des mérites, ni ceux qui ont ſuivi le don de la grace, puis qu'ils ſont l'effet de la grace & non pas la cauſe. Aucune raiſon fondée dans le libre arbitre de l'homme n'a été la cauſe premiere & déciſive de la prédeſtination de tel ou de tel hom-

homme. (a) Que les mérites humains se taisent donc ici, & qu'ils laissent régner cette grace, qui régne par Jesus-Christ nôtre Sauveur.

II.

Passons à l'élection des Israëlites. Quand on a une fois compris que tout ce qui arrivoit à ce peuple ne lui arrivoit en figure, on a la clef de tout l'ancien Testament ; & l'on n'a pas de peine à faire l'aplication de l'élection charnelle de ce peuple, & de la maniere dont Dieu l'a conduit, à l'élection toute spirituelle de cette assemblée des premiers nés & des esprits des justes parfaits, dont les noms sont écrits dans le livre de vie.

Quel choix fut-il jamais plus gratuit que celui des enfans d'Israël ? (b) Moïse les avertit, que si Dieu, comme un feu dévorant, réduit en poudre & extermine leurs ennemis, & s'il les fait entrer en possession de cette terre où coulent des ruisseaux de lait & de miel, ce n'est ni la justice, ni la droiture de leur cœur qui en est la cause, puis qu'au contraire ils sont un peuple inflexible & d'une tête trés dure, qui depuis la sortie de l'Egypte n'a cessé d'être rebelle.

Et

(a) *S. Aug. l. De prad. Sanct. c. 5.* (b) *Deut. 9.*

Et ce n'eſt pas ſeulement depuis la ſortie d'Egypte que ce peuple fut prévaricateur. (a) *Au jour que je choiſis Iſraël*, dit Dieu par ſon Prophete, *que je levai ma main pour proteger la race de la maiſon de Jacob... en ce jour là... je leur dis, que chacun éloigne de ſoi les ſcandales de ſes yeux, & ne vous ſoüillez point par les Idoles d'Egypte..... Mais ils m'irriterent & ne voulurent point m'écouter; chacun d'eux ne rejetta point l'abomination de ſes yeux, & ils ne quitterent point les idoles de l'Egypte. J'avois réſolu de répandre mon indignation ſur eux, & de ſatisfaire ma colere dans leur punition au milieu même de l'Egypte; mais je ne le fis point pour la gloire de mon nom, afin qu'il ne fût pas violé aux yeux des nations parmi leſquelles ils étoient.*

Il ne faut que parcourir l'hiſtoire du peuple d'Iſraël, leurs prévarications, leurs infidélitez; il ne faut même que lire ce long Pſeaume, (b) où le Prophete nous racontant ce qui s'eſt paſſé dés le commencement, décrit tour à tour les bienfaits de Dieu envers ſon peuple, & les ingratitudes de ce peuple envers Dieu; il ne faut que cela, dis-je, pour nous convaincre que ſi Dieu choiſit les Iſraëlites entre tous les peuples, pour lui être un peuple propre & particulier, s'il

(a) *Ezech.* 20. (b) Pſal. 77. *Attendite populo meus, &c.*

s'il les fit entrer dans cette terre qui excelle au dessus de toutes les terres, s'il les y maintint par une protection si marquée, s'il répandit sur eux une telle abondance de bénedictions, ce ne fut point pour leurs mérites, mais pour la gloire de son nom, ce nom si saint & si terrible qu'il a voulu faire annoncer à toute la terre, & qu'il n'a point voulu deshonorer devant les nations, du milieu desquelles il avoit fait sortir Israël.

Au reste, comme le dit excélemment un grand Prélat de l'Eglise de France, *Quoique ce peuple, que Dieu faisoit naître dans son alliance, dût s'étendre par la génération, & que la benediction dût suivre le sang, ce grand Dieu ne laissa pas d'y marquer l'élection de sa grace. Car aprés avoir choisi Abraham du milieu des nations, parmi les enfans d'Abraham il choisit Isaac, & des deux jumeaux d'Isaac, il choisit Jacob, à qui il donna le nom d'Israël.*

Jacob eût douze enfans qui furent les douze Patriarches, auteurs des douze tribus. Tous devoient entrer dans l'alliance, mais Juda fut choisi parmi tous ses freres, pour être le Pere des Rois du peuple saint, & le pere..... du Messie, tant promis à ses ancêtres.

Le tems devoit venir que dix tribus étant retranchées du peuple de Dieu pour leur infidélité, la posterité d'Abraham ne conserveroit

roit ſon ancienne benediction, c'eſt-à-dire, la Religion, la terre de Canaan & l'eſperance du Meſſie, qu'en la ſeule tribu de Juda, qui devoit donner le nom au reſte des Iſraëlites, qu'on apelle Juifs, & à tout le païs qu'on apelle Judée.

Ainſi l'élection divine paroît toûjours, même dans ce peuple charnel qui devoit ſe conſerver par la propagation ordinaire. Et elle eſt la figure de cette double élection que Dieu fait encore parmi nous, lors qu'il choiſit certains peuples du milieu des peuples de la terre pour former le corps de ſon Egliſe, & dans le corps même viſible de l'Egliſe, lors qu'il choiſit certaines perſonnes, pour répandre ſur elles ſon eſprit, pour en former cette nation ſainte, ce peuple d'acquiſition qui publie les grandeurs de celui qui les a apellez des ténebres à ſon admirable lumiere.

III.

Il eſt inutile d'entrer dans l'immenſe détail de tous les êtres du monde corporel, pour y apercevoir un diſcernement. Il eſt viſible que ſi d'une part ces êtres ont des reſſemblances entr'eux dans leur ſubſtance, & dans leur principe, ils ont de l'autre une infinité de differences dans leur maniere d'être, leur uſage, leur aplication.

Par

Par ces reſſemblances Dieu nous fait connoître la ſuite & l'uniformité qu'il a mis dans ſes deſſeins ; & par ces variétez, il nous montre une ſageſſe qui n'eſt point néceſſitée, & une puiſſance ſuperieure, qui diſpoſe de tous les êtres du monde, comme un portier de ſon argile, pour en faire tantôt des vaſes d'honneur, & tantôt des vaſes d'ignominie.

Laiſſons ces êtres éloignez de nous, & tournons nos regards ſur ce qui nous touche de plus prés, & qui nous intereſſe perſonnellement ; je veux dire les biens & les maux de la vie preſente. Qui le croiroit, ſi on ne l'avoit éprouvé en mille manieres, que Dieu eût établi lui-même un ſi grand diſcernement dans la diſtribution de ces biens ? A raiſonner ſuivant les idées dont on ſe ſert pour combattre le ſentiment que nous défendons, n'auroit-on pas lieu de dire, que deux hommes naiſſant égaux en toutes manieres, Dieu, qui eſt juſte & Tout-puiſſant, devoit leur donner une égale meſure de bénédictions temporelles, & que ce ſeroit ou acception de perſonne, ou un choix aveugle & déraiſonnable, que d'accorder à l'un la roſée du Ciel, la graiſſe de la terre, l'honneur, la victoire, la domination ; & de ne donner à l'autre en partage que des montagnes deſertes, d'abandonner ſon héritage aux dragons, de détruire ce qu'il aura édifié,

fié, & de rendre ſa terre une terre maudite & frapée d'une colere éternelle.

Sous le même Teſtament & les mêmes promeſſes, de deux juſtes, tous deux enfans d'Adam, tous deux ſujets aux mêmes miſeres, l'un eſt épargné, & l'autre ne l'eſt pas; l'un placé ſur un trône au milieu d'un peuple floriſſant & nombreux ; ou au moins, élevé à une dignité diſtinguée, il ſe trouve dans l'affluence de tous les biens de la terre; l'honneur & la proſperité marchent toûjours avec lui, le ſuccès ne ſe refuſe point à ſes deſſeins ; ou il n'a point d'ennemis qui le perſécutent, ou il a dequoi les terraſſer : peu de maladies, des afflictions legeres, des troubles de peu de durée ; il a des amis ſûrs, des conſeillers prudens, des domeſtiques affectionnez : il va toûjours croiſſant, & devient de jour en jour ſuperieur à lui-même, juſqu'à ce qu'il ait atteint le ſommet de la plus éclatante fortune. L'autre tombé dans la plus baſſe & la plus obſcure condition, ne ſe ſouvient du paſſé, que pour rapeler la triſte hiſtoire de ſes malheurs, il ſe trouve ſans bien, ſans protection, ſans crédit, il échouë dans ſes entrepriſes, les meilleures affaires périſſent entre ſes mains, tout va en décadence, tout fond ſous lui ; ſes amis l'abandonnent, il devient à charge à tout le monde, il eſt perſecuté, obligé de mener une vie errante, ſans eſperance hu-

maine, ſans reſſource, dénué de tout : des maladies lui ſurviennent, des douleurs aiguës qui ſe multiplient & ſe prolongent, à peine reçoit-il quelque vil aliment pour ſuſtenter ſa vie, dans un délaiſſement univerſel, rejetté, par tout mépriſé, inſulté.

Dans ce triſte état aura-t-il droit de ſe plaindre contre Dieu même, d'accuſer la juſtice de ſes jugemens, & de lui demander, pourquoi dans une égalité d'ailleurs ſi parfaite, il eſt ſi étrangement accablé de maux, tandis qu'un autre eſt tellement ſoulagé ?

Au lieu de juſtes, parlons de pécheurs & de réprouvez, ne voit-on pas tous les jours ce même diſcernement parmi eux ? L'un méne une vie douce, une vie de plaiſir & de bonne chere ; & l'autre eſt ſurchargé de ſouffrances, d'afflictions, de douleurs. C'eſt un malheureux qui depuis ſa naiſſance n'a trouvé dans ſa famille que des mauvais traitemens, des troubles, des diſſentions : la faim, la ſoif, le travail, l'indigence ont été ſon partage ordinaire. Une agitation continuelle, des ſoucis & des chagrins, emmené dans une dure captivité, chargé de bleſſures, de douleurs, de maladies ; languiſſant pendant pluſieurs années dans une horrible priſon, dont il ne ſort que pour être tourmenté ſur les rouës & les chevalets, pour ſubir ces cruelles & affreuſes tortures dont

dont on a peine même à soûtenir le recit. Quand on se borneroit là, c'en seroit assez pour ce que je demande. Mais en s'élevant plus haut, il se presente une réflexion bien plus étonnante.

Car qui nous empêcheroit de croire que ce pécheur dont la vie a été si traversée, qui a eu à essuyer de si durs chagrins, qui s'est consumé lui-même dans une espece de fureur & de desespoir; qui nous empêcheroit de croire, dis-je, que ce pécheur infortuné peut n'avoir pas moins offensé Dieu, que l'autre pécheur qui a coulé ses jours dans une situation tranquille, une vie molle, une suite de prospéritez. Et si l'on peut supposer que, conduits par des routes si differentes, ces deux pécheurs sont arrivez à un même degré d'iniquité, poura-t-on se dispenser de croire aussi qu'ils auront tous les deux un même degré de punition à subir dans l'autre vie; qu'ainsi tous les maux que ce pécheur malheureux a eu à souffrir pendant ses jours, en ce sens, il les a soufferts en pure perte pour l'autre vie, parce qu'ayant fait un mauvais usage de ses souffrances temporelles, elles ne le déchargeront point de celles de l'éternité; & que comme au milieu de ses peines, son cœur a été aussi mal disposé que celui de cet autre pécheur au milieu de ses prosperitez, il aura aussi une égale mesure de tourmens dans l'autre vie, quoi qu'il ait beau-

coup plus souffert que lui dans la vie présente.

Mais ne pénétrons point les secrets jugemens de Dieu dans la distribution des peines. Ce que nous pouvons en dire, c'est que si Dieu ne punit que ceux qui méritent d'être punis, il peut bien se relâcher, quand il le veut, dans la mesure de ses punitions temporelles, & ne point laisser fondre sur le pécheur toute la rigueur des maux qu'il mériteroit de souffrir dans cette vie.

Au reste, sans pousser plus avant cette considération, le discernement que Dieu fait de l'homme dans tout ce qui le touche & ce qui lui apartient, me paroît une vive image de celui qu'il fait dans sa volonté même & par son libre arbitre. Car ce discernement est universel.

L'un a une santé robuste, l'autre est accablé d'infirmitez & de langueurs; l'un a des sens délicats & des organes bien disposez, l'autre on en est privé en partie, ou ne les a point si sûrs ni si fidéles; l'un a une imagination vive & brillante, l'autre en a une pesante & terrestre; l'un a une mémoire vaste & aisée, l'autre dure & dificile; l'un beaucoup d'esprit, un esprit juste, perçant inventif, étendu, l'autre un esprit étroit, stupide, sujet à donner dans le faux; l'un a des passions boüillantes, & l'autre de plus modérées; l'un a une humeur paisible gaye, con-

contente, & l'autre une humeur sombre, triste, fâcheuse, capricieuse. Qui pouroit décrire ces differences infinies qui se rencontrent parmi les hommes ? Elles sont en si grand nombre, qu'à ne prendre que les qualitez du cœur & de l'esprit, on pouroit sans témerité, avancer, qu'il y a autant de caracteres, qu'il y a d'hommes au monde, & même qu'il y en a eu, & qu'il y en aura jamais.

Or à qui recourra-t-on, si ce n'est aux jugemens de Dieu dans toutes ces differences.

I V.

Les moyens exterieurs du salut nous fournissent encore un grand exemple de ce discernement.

Car pour ne parler que de la prédication de l'Evangile, puisque c'est la même raison de ce moyen & de tous les autres, quel discernement entre un peuple & un peuple ! L'Evangile est prêché en Judée, & ne l'est pas à Tyr & à Sidon : il est annoncé en Macédoine, & ne l'est pas dans le même tems en Asie & en Bythinie. Qui peut douter que dans ces grandes Provinces, il n'y eût eu bien des personnes sauvées, quand ce ne seroit que des enfans morts avec le Batême, si on leur eût envoyé des ministres de l'Evangile : & cependant il est clair que c'est suivant une

ſecrete diſpenſation de Dieu que cela eſt arrivé ainſi.

Enfin quand on penſe au diſcernement des enfans, on n'a plus rien à ajoûter. Là toutes les objections tombent par terre, par là toutes les difficultez de la prédeſtination ſe diſſipent. Le diſcernement ſe montre dans toute ſa ſplendeur, les jugemens de Dieu éclatent, & l'homme orgueilleux ne trouve rien à répondre.

On ne voit rien dans les enfans qui ne dût leur aſſurer à tous une ſemblable deſtinée. Ils ont la même nature, ils ſont dans le même état, quelquefois il s'en trouve qui ſont nez des mêmes parens, dans un même moment, tout eſt ſemblable, excepté leur ſort éternel, lorſque l'un d'eux meurt ſans Batême, & que l'autre meurt aprés avoir eu le bonheur de le recevoir.

Sur ces divers diſcernemens dont je viens de parler, voici une réflexion qui ſe preſente à mon eſprit. Supoſons que Dieu ait voulu faire connoître à l'homme pecheur que c'étoit ſa Providence qui décidoit en premier de ſon ſort, qu'a-t-il dû faire qu'il n'ait point fait ? A-t-il dû nous la réveler ? Mais ne parlons point ici de la révelation, puiſque je n'ai point entrepris de diſcuter maintenant les paſſages de l'Ecriture & les ſentimens de la Tradition, qui établiſſent ſi clairement la prédeſtination gratuite.

A-t-il dû nous faire sentir au dedans de nôtre cœur ce discernement, lors qu'il opere en nous ? Mais pour ne point alléguer sur cela bien d'autres raisons, comment Dieu auroit-il dû nous avertir sensiblement de son opération & de ses volontez, lui qui ne nous avertit pas d'une maniere sensible même de son existence ? Les choses invisibles, il a voulu nous les faire connoître par certains traits marquez ordinairement dans les créatures visibles. Or suivant cette conduite de la Providence, pouroit-on demander que ce discernement nous fût montré autrement qu'il ne l'est ?

Il nous est montré dans Jesus-Christ, qui est le chef des prédestinez; il l'est dans les Juifs, qui en sont la figure ; il l'est dans tous les êtres qui composent le monde ; dans les biens de la nature, dans ceux du corps & de l'esprit, dans les moyens même exterieurs qui contribuënt à nôtre sanctification. Dans le seul point donc où la Providence demande que ce discernement soit invisible, le contestera-t-on faute de le voir sensiblement ? Encore sur ce point invisible, comment pourra-t-on contester, si l'on pense au choix des enfans morts sans Batême ou avec le Bâtême ? Par là Dieu a tranché toutes nos disputes, & nous a fait connoître, de maniere à ne pouvoir en douter, que le sort éternel des élûs ne doit point être excepté de

ce discernement general & universel, dont la volonté de Dieu décide d'une maniere souveraine.

V.

Ce que nous venons de toucher en un mot, au sujet de la dispensation des moyens exterieurs du salut, suffiroit seul, si l'on vouloit l'examiner plus profondement, pour montrer la prédétermination phisique. J'abrege cette preuve, quoique extrêmement importante, & je la réduis à ces deux propositions.

Voici la premiere. On ne peut pas douter que trés souvent il n'ait paru égal à un ouvrier évangelique de procurer les moïens exterieurs du salut à tel ou tel homme, à tel ou tel peuple. L'expérience seule nous convainc de cette vérité, & nous montre, que trés souvent lors qu'on a un desir tout formé de travailler à l'œuvre de Jesus-Christ, on délibere de quel côté l'on tournera, & que l'on se trouve quelquefois sur ce point dans une égalité semblable à celle d'un homme qui voulant remuer sa main, délibere s'il la remuëra à droit ou à gauche.

Seconde proposition. Ces deux partis qui paroissent égaux à ce ministre Evangelique, ne le sont point par raport à ce que Dieu a ordonné. Dieu a prédestiné tels & tels

tels Chinois au ſalut éternel ; &, pour les ſauver, Dieu a voulu ſe ſervir du miniſtere de la parole : *Fides ex auditu.* Ce miniſtre déliberé s'il ira à la Chine, ou à l'Amérique, ou bien s'il ira en tel ou tel endroit de la Chine ; & aprés y avoir bien penſé, il trouve qu'à tout prendre l'un & l'autre eſt égal. Cependant s'il ne va à la Chine, s'il ne ſe hâte même d'aller en tel endroit de la Chine, cet enfant que Dieu a prédeſtiné va mourir ſans Batême. Pour ſauver donc ce prédeſtiné, il faut que Dieu faſſe que ce miniſtre ſe détermine de ce côté-là plûtôt que de l'autre, quoique l'un & l'autre lui ait paru égal.

Ce n'eſt pas tout. Car ſi l'on aprofondit la matiere, il ſe preſente un nombre innombrable de volontez qu'il a falu faire déterminer pour contribuer à former ce moyen. L'arrivée de ce Miſſionnaire en tel endroit, dans tel tems, dépendoit, je le ſupoſe, de la permiſſion du Prince, & pour faire prendre cette réſolution à ce Prince que de reſſorts ont joüé de longue main ! Elle dépendoit d'un Capitaine de Vaiſſeau, de ſes Matelots, d'un commerçant, d'un ſuperieur qui envoye pour les Miſſions ; elle dépend des qualitez qu'un homme a acquiſes, des études qu'il a faites, des dépenſes pour aider à les faire, des maîtres qui l'ont formé, de ceux qui lui ont donné la vie ; car

sans tel mariage tel homme, comme le dit l'Ecriture, ne seroit pas né, & pour ce mariage que de volontez ! Je suis persuadé que tout se tient dans le monde, & pour faire éclorre un évenement, il a falu que les choses se trouvaissent préparées de loin ; que cette préparation résulte du concours des volontez des hommes qui ont conspiré ; & que par là, il se fait un tissu de toutes les déterminations humaines qui a autant de correspondance & de raport, qu'en ont les unes avec les autres, toutes les parties de l'Univers, que nous voyons se réünir ensemble par un accord mutuel.

Or, dans cette combinaison de déterminations differentes, combien de fois n'a-t-il pas paru égal de faire le pour ou le contre, quoique les deux partis fussent trés differens par raport aux desseins de Dieu.

Par ces deux propositions, je montre la prémotion physique, & je prends pour principe une chose que je ne croi pas qu'on me conteste, c'est que Dieu qui a prédestiné ce Chinois, lui a procuré le moyen exterieur du salut. Sur cela je fais un raisonnement semblable à celui que j'ai fait dans le chapitre précédent.

Pour procurer à ce Chinois ce moyen exterieur, il a falu que Dieu ait procuré que ce Ministre évangelique ait choisi ce parti, quoi qu'il ne trouvât pas plus de raison de choi-

choiſir celui-là que l'autre. Or, pour concevoir que Dieu a procuré une telle détermination, il faut recourir à la prémotion phyſique. Car procurer une telle détermination, c'eſt faire en ſorte que ce Miniſtre, dans l'égalité des deux partis, ſe détermine à l'un, & non à l'autre. Et pour le faire, l'on ne conçoit que deux operations ; une operation phyſique, une operation morale. On ne peut point alléguer une motion morale qui porte à l'un plûtôt qu'à l'autre, puiſque ce Miſſionnaire eſt ſupoſé ſe trouver également attiré, & avoir d'égales raiſons, pour faire l'un ou l'autre ; il faut donc que ce ſoit par une operation phyſique que Dieu l'ait fait déterminer ainſi. Par conſéquent il faut admettre une operation phyſique prédéterminante ; afin qu'il ſoit vrai de dire que c'eſt Dieu qui procure les moyens du ſalut.

CHAPITRE IV.

Suite de la même matiere de la prédeſtination.

I.

JUſqu'ici on n'a parlé de la prédeſtination qu'en la prenant dans ſon tout ; & ſuivant cette idée, la prédeſtination eſt la-

mas & l'assemblage de tous les secours que Dieu prépare à l'homme pour le sanctifier, c'est-à-dire des secours qui le convertissent, qui le soûtiennent contre les tentations, qui le font avancer dans la vertu, qui lui donnent la perseverance, & qui le couronnent dans la gloire, en le revêtant d'une plénitude de lumiere & de charité.

Cette prédestination est gratuite, parce que Dieu ne puise pas dans nôtre libre arbitre, mais dans sa volonté; la raison de prédestiner un homme plûtôt qu'un autre homme. Elle est gratuite, parce que l'homme ne donne rien à Dieu, qu'il n'ait reçû de lui en premier; & que nos mérites, nos déterminations, tout le bien qui est en nous, est tellement un don de sa misericorde, qu'il n'y a pas le moindre acte, la moindre détermination, la moindre inflexion qui ne dépende d'une operation de Dieu prédéterminante. En un mot, la prédestination est gratuite, parce que c'est cette totalité de bienfaits qui discerne les prédestinez de ceux qui ne le sont point; bienfaits dont Dieu a voulu gratifier un homme plûtôt qu'un autre homme, parce qu'il l'a voulu. Voilà ce qu'il importe de connoître sur la prédestination.

De savoir maintenant si dans cette suite de dons que Dieu a destinez de toute éternité à ses élûs, il faut distinguer la prédesti-

nation à la gloire, de la prédestination aux actions qui la méritent : de savoir aussi s'il n'y a point un ordre entre les decrets de Dieu, & si la prédestination à la gloire précede dans l'intention de Dieu, la prédestination aux mérites, c'est une question fort communément agitée ; mais il est visible, & on l'avouë assez, que c'est une question peu importante. Car encore une fois, ce qui importe sur ce sujet, est de savoir que c'est le don de Dieu qui discerne l'homme en premier. Au reste qu'importe-t-il que Dieu ait d'abord voulu donner la gloire à tel homme, & ensuite les actions qui devoient la mériter, ou qu'il ait voulu d'abord les actions, & ensuite la gloire. Cet ordre de decrets ne change rien ni au bienfait de Dieu, ni à l'état de l'homme prédestiné.

II.

Il est vrai, dit-on, que la Théologie n'a point d'interêt dans cette dispute ; mais la Philosophie au moins demande qu'on mette la prédestination à la gloire avant l'autre prédestination. Car, dit-on, le decret qui regarde la fin doit préceder celui qui regarde les moyens. Or la prédestination à la gloire est un decret qui regarde la fin, & la prédestination aux mérites est un decret qui regarde les moyens. Personne ne doute que les

les mérites des hommes ne soient les moïens, & que la gloire éternelle n'en soit la fin, par conséquent la prédestination à la gloire est anterieure à la prédestination des mérites.

Ce raisonnement porte une certaine lueur; mais aprés l'avoir aprofondi, je trouve qu'il roule sur une équivoque, & qu'il tombe de lui-même, en distinguant ce que Dieu a voulu comme une fin & un moyen, & ce qu'il a voulu être une fin & un moyen par raport aux créatures. Si Dieu ne regardoit nos mérites que comme des moyens par raport à lui, & la gloire comme la fin, & s'il les vouloit ainsi, on auroit raison de dire que, selon l'intention de Dieu, le decret de la gloire précede celui des mérites. Car la volonté que l'on a d'arriver à une fin, est la cause, & par conséquent, est anterieure à la volonté que l'on a de prendre les moyens.

Mais peut-on dire que Dieu veuille la gloire des élûs comme une fin, & leurs mérites comme un moyen par raport à lui. Rapellons ici ce qui a été expliqué au long dans la partie précédente sur les moyens de la Providence en general.

Vouloir un objet comme un moyen, c'est ne le vouloir que par raport à la fin, en sorte que si l'on pouvoit arriver à la fin sans cet objet, on ne le voudroit plus. Par exemple, on veut prendre une médecine, on ne le

le veut que par raport à ſa ſanté ; & ſi l'on pouvoit recouvrer la ſanté auſſi ſûrement & auſſi aiſément, ſans prendre médecine, on ne la prendroit pas. Que ſi l'on dit, qu'il pouroit arriver qu'un homme voyant qu'il guérira auſſi facilement ſans médecine, ſe détermine néanmoins à la prendre, je répondrai, ou que cette réſolution n'eſt pas raiſonnable, ou que s'il veut prendre ce remede, il ne le veut plus préciſément comme un moyen, mais qu'il le veut comme une fin, qu'il ne le veut plus préciſément par l'amour de ſa ſanté, puis qu'il peut la recouvrer ſans cela, mais qu'il le veut par une autre raiſon.

Sur ces matieres délicates & abſtraites tâchons de ne point confondre nos idées. Vouloir un moyen comme un moyen, c'eſt le vouloir par l'amour de la fin, comme on l'a dit ailleurs. Or jamais l'amour de la fin ne nous portera à vouloir un moyen, ſupoſé qu'on puiſſe acquerir la fin auſſi aiſément ſans aucun moyen. Car l'amour de la fin eſt l'amour de la fin ſeulement ; cet amour ne va pas plus loin, à moins que l'eſprit ne repreſente que cette fin étant renfermée dans les moyens, c'eſt là qu'il faut la rechercher. Si donc on peut joüir également de cette fin indépendamment des moyens, l'acte d'amour pour la fin n'ira pas aux moyens.

Que

Que s'il arrive qu'une personne, connoïssant bien qu'elle peut joüir de la fin, sans ces moyens, veut néanmoins ces moyens, c'est qu'elle ne les voudra plus précisement sous la qualité de moyens par raport à cette fin. Je veux aller d'ici à Amsterdam, j'entreprens le voyage comme un moyen; je ne l'entreprendrois pas, si tout d'un coup je pouvois sans trajet, comme les Anges, me transporter à Amsterdam. Il pouroit néanmoins arriver, qu'ayant même ce pouvoir de passer d'un lieu à un autre sans trajet, je prisse le parti de faire le voyage. Mais pour lors, c'est que je voudrois le voyage par une autre raison, parce qu'il me plairoit, par exemple, ou qu'il me feroit faire exercice. En ce cas, je n'aimerois plus ce voyage précisement comme un moyen pour aller à Amsterdam, mais je l'aimerois pour lui-même & comme une fin.

Ceci est fort remarquable; car dans la remiere supposition, lorsque pour aller à Amsterdam j'ai besoin d'entreprendre un voyage, & que je l'entreprends effectivement, je n'ai qu'un seul dessein, qui est celui d'aller à Amsterdam, le voyage n'est que pour l'execution de cet unique dessein; au lieu que dans la seconde supposition, c'est-à-dire, supposé que pouvant m'y transporter en un instant, je fasse néanmoins le voyage, j'ai deux desseins, l'un d'arriver à Amsterdam,

dam, & l'autre de faire le voyage ; & ces deſſeins peuvent ſubſiſter l'un ſans l'autre.

III.

Ceci décide la queſtion. Si Dieu ne vouloit nos mérites que comme des moyens pour la gloire, il ne voudroit les mérites que parce qu'il voudroit la gloire ; il n'auroit qu'un deſſein, qui eſt celui de placer dans la gloire les prédeſtinez. Or ſi Dieu n'avoit que cet unique deſſein, il les placeroit tout d'un coup dans la gloire, puis qu'il le peut, & ne prendroit pas ce long circuit de moyens.

Si donc Dieu ne le fait pas ainſi, c'eſt qu'il a non ſeulement le deſſein de placer ſes élûs dans la gloire, mais auſſi celui de la faire mériter aux adultes par les bonnes œuvres. Dieu veut l'un & l'autre, & il ne veut pas l'un parce qu'il veut l'autre. C'eſt là le grand principe de ſaint Thomas. *Non voluit hoc propter hoc.* Il n'a point voulu les mérites comme moyens, & la gloire des prédeſtinez comme la fin par raport à lui, quoi qu'il ait voulu que cette gloire fût la fin par raport aux prédeſtinez, & que les mérites fuſſent le moyen qu'ils employaſſent pour y parveni[illegible] *Non voluit hoc propter hoc, ſed voluit hoc eſſe propter hoc.*

Supoſé que nous voulions diſtinguer diſ-

ferens

ferens decrets en Dieu, au moins ne concevons point la volonté de placer les élûs dans la gloire, comme l'unique deſſein de Dieu, & la volonté de leur faire operer des actions méritoires, comme l'effet de cette volonté & l'execution de ce deſſein. Le decret pour la gloire eſt un deſſein, le decret pour les mérites eſt auſſi un deſſein, & l'un de ces deſſeins peut ſubſiſter ſans l'autre, puiſque Dieu auroit pû placer dans la gloire ſans même qu'on l'eût mérité, & qu'il peut auſſi faire operer certaines bonnes œuvres ſans donner la gloire, en ne donnant point la perſéverance dans ces bonnes œuvres comme il arrive aux Juſtes qui tombent. Je ne croi donc pas que ce ſoit raiſonner juſte, que de mettre la prédeſtination à la gloire avant la prédeſtination aux bonnes œuvres. Outre que cette ſubtilité eſt fort inutile au fond de la queſtion, c'eſt qu'elle eſt apuyée ſur une raiſon qui défigure l'idée de l'être ſouverain, & le rabaiſſe à la maniere des êtres créés, en lui faiſant vouloir l'exiſtence de certaines créatures comme des moyens par raport à lui pour arriver à d'autres.

Auſſi les maîtres de la Theologie n'ont-ils point entré dans cette ſubtilité. Ils ont bien enſeigné que les mérites, la converſion, la perſeverance, tout, en un mot, ce qui ſe paſſe dans le tems, étoit l'effet des de-

decrets de Dieu qui l'avoit ordonné de toute éternité ; mais jamais ils n'ont dit que le decret que Dieu a formé de nous faire operer des actions méritoires, fut l'effet & la ſuite du decret qu'il a formé de nous donner la gloire éternelle : ce qu'il faudroit dire néanmoins ; poſé le ſyſtême que nous refutons.

Cela étant je ne voi que deux partis à embraſſer ſur cette matiere.

Premierement, ſi l'on veut diſtinguer par préciſion d'eſprit differens decrets en Dieu, le decret pour la gloire, le decret pour les mérites, il paroît qu'il faut reconnoître que la prédeſtination à la gloire, n'eſt ni avant ni aprés la prédeſtination aux mérites, mais qu'elle eſt en même-tems, c'eſt-à-dire, que Dieu en même-tems ordonne qu'un élû aura la vie éternelle, & qu'il aura les bonnes œuvres, & qu'il y a un raport entre ces deux choſes, en ſorte que les bonnes œuvres ſoient méritoires de la vie éternelle : & la vie éternelle ſoit la récompenſe des mérites ; mais qu'il n'y a entre ces deux decrets de Dieu aucune priorité de tems ni de cauſalité & de nature.

Secondement, pour en revenir au fond des choſes, on ne peut douter que réellement en Dieu tout ne ſe réduiſe à un ſeul decret, qui a réglé non ſeulement les choſes

mais

mais encore qui en a ordonné le tems, l'ordre & la maniere.

I V.

Pour terminer cette matiere, il reſte encore quelques remarques, qu'il faut trancher en peu de mots.

1. C'eſt que comme Dieu prédeſtine certaines perſonnes, parce qu'il le veut, c'eſt une ſuite auſſi qu'il veuille abandonner les autres, parce qu'il le veut. Or cette volonté de ne leur point donner les mêmes faveurs qu'aux autres, cette volonté de ne leur point donner des bienfaits qu'il ne leur doit point, bienfaits qui les auroient rendus éternellement heureux, cette volonté, dis-je, eſt ce qu'on apelle la réprobation négative.

2. Quoique la prémotion phyſique s'étende aux actions de péché, Dieu ne nous deſtine point au peché ; ce ſeroit un blaſphême de le dire. La prémotion n'eſt point cauſe du peché ; la malice du peché eſt une privation, c'eſt un défaut, un néant, elle eſt toute pour la cauſe déficiente. Il eſt vrai que Dieu pouroit empêcher ce peché en ſupléant ce défaut, & en ajoûtant quelque choſe qui l'empêcheroit ; mais Dieu n'y eſt pas obligé, & il a pû vouloir ne le pas faire. Ainſi la réprobation ne demande pas une operation qui pouſſe au peché, ou qui l'opere;

pere ; mais c'est un abandon & un refus d'un bienfait qui auroit empêché le peché, mais que Dieu n'étoit pas obligé de donner.

3. Le decret qui ordonne les suplices qu'on apelle la réprobation positive, supose le decret qui permet le peché. Car quoique tout soit un en Dieu, il est pourtant vrai que ce Dieu juste ne peut vouloir punir que les coupables. Et il ne faut point ici raisonner des pechez par raport aux suplices, comme des mérites par raport à la gloire éternelle. Dieu peut donner la gloire éternelle, à qui n'a fait aucune bonne œuvre ; mais il ne peut jetter dans le feu de l'Enfer celui qui n'est soüillé d'aucun peché. Ainsi il faut que Dieu ait connu le peché par le moyen du decret permissif, lors qu'il condamne à des suplices éternels. Et ce ne sont point ici deux decrets dont l'un regarde la fin & l'autre regarde le moyen, ce que nous venons de refuter touchant la prédestination à la gloire ; mais ce sont deux decrets dont l'un supose l'autre, parce que l'un ordonne ce qui est la suite de l'autre.

Il n'y a point à craindre non plus de pecher ici contre ce principe de S. Thomas : *Deus non vult hoc, quia vult hoc* ; car on ne peut pas dire, *Deus vult pœnam æternam quia vult peccatum.* Dieu ne veut point le peché, mais Dieu quelquefois ne veut point faire

faire ce qui empêcheroit le peché dans la créature ; & en conſéquence il détermine la meſure de ſuplice, qui doit être la punition de ce peché.

V.

Ce que nous avons dit de la prédeſtination gratuite & de la réprobation négative, c'eſt-à-dire, de ce diſcernement que Dieu fait de toute éternité d'un homme d'avec un autre homme, ſans en puiſer la raiſon dans le libre arbitre, & qu'il éxecute dans le tems par une opération prédéterminante, ce diſcernement, dis-je, convient à tout état, à l'état d'innocence comme à l'état de nature tombée.

Nous avons montré que dans tout état, même, dans celui d'innocence, il faut admettre une opération de Dieu prédéterminante. Ainſi dans tout état ce qui diſcerne en premier un homme qui fait le bien, d'avec un homme qui peche, c'eſt cette operation qui fait que l'un opere le bien, & qui ne met pas le même bien dans l'autre. Or cette operation, Dieu la donne, parce qu'il le veut ; elle eſt l'effet & l'execution de ſes decrets. Donc les decrets de Dieu & ſa volonté ſont la premiere cauſe du diſcernement dans l'état d'innocence.

Quiconque aura peine à admettre cett

do

doctrine, parce qu'il la trouvera trop dure, qu'il penſe que de quelque côté que l'on ſe tourne, l'on ne peut ſe diſpenſer d'admettre dans cet état même un diſcernement. Quand Dieu par ſa prémotion, n'opereroit pas ſur le cœur dans l'état d'innocence, on ne peut douter que par les moyens exterieurs il ne fît un diſcernement. Dieu avoit prévû qu'Adam n'auroit point peché, s'il n'avoit point prolongé ſa vie ſi long-tems, & s'il avoit fixé plûtôt ſon cœur, en le revêtant de la gloire celeſte ; qu'il n'auroit point peché, s'il n'eût point eu de compagne, ſi le démon ne lui eût point parlé, ſi la défenſe n'eût point été faite de manger d'un certain fruit, défenſe, ſelon ſaint Auguſtin, purement poſitive & arbitraire. Néanmoins Dieu qui, ſelon les ſyſtêmes opoſez, prévoit tous les uſages que fera Adam & que feront les Anges de leurs libres arbitres, s'ils ſont placez dans telle ou telle circonſtance, les place juſtement dans celle où il voit qu'Adam pechera, & que tels Anges ſe perdront éternellement : n'eſt-il donc pas plus clair que le jour que c'eſt Dieu qui les a diſcernez ; & après cela peut-on, par la crainte du diſcernement, refuſer d'admettre la prémotion pour cet état ?

Si dans l'état même d'innocence, il n'y a point à craindre d'admettre ce diſcernement,

ment, à plus forte raiſon dans l'état où nous ſommes, c'eſt-à-dire, où tout le genre humain eſt comme une maſſe corrompuë par le peché, qui méritant toute entiere la réprobation & la colere, n'a point à ſe plaindre, ſi Dieu en laiſſe une partie dans l'état qui lui convient, mais qui doit benir à jamais les miſericordes du Seigneur de ce qu'il a bien voulu en délivrer une partie de la condamnation generale. Ce n'eſt pas, encore une fois, qu'on eût lieu de ſe plaindre de Dieu, quand même, avant la préviſion du peché originel, il auroit prédeſtiné les uns & réprouvé les autres, il a pû le faire ainſi. Il n'y a pas néanmoins d'aparence qu'il l'ait fait. Rien ne le gêne ni le contraint dans ſes decrets. Il a pû les faire comme il l'a voulu. Il a pû prédeſtiner & réprouver les hommes ſans les regarder comme tombez dans le peché originel ; il a pû les prédeſtiner & les réprouver en les conſidérant comme tombez dans le peché originel, en conſéquence du decret qui a permis ce peché. Tout cela eſt purement arbitraire en Dieu. Ainſi la raiſon ne peut nous découvrir lequel des deux il a choiſi. Mais il paroît plus conforme à l'autorité des ſaints Peres de dire que Dieu n'a fait ce diſcernement pour les hommes, que ſupoſé le peché, & par conſequent le decret qui l'a permis.

CHA.

CHAPITRE V.

De la promeſſe de Dieu, de ſa puiſſance, & de ſa bonté.

I.

LEs vrais fidéles, ſantifiez non ſelon la chair, mais ſelon l'eſprit, ſont enfans de la promeſſe.

Dieu a juré, & il ne s'en repentira point; il a donné une parole, & elle ſubſiſtera pour mille générations. C'eſt à Abraham que la promeſſe a été adreſſée, & cette promeſſe eſt la ſource de toutes les benedictions ſpirituelles qui ont été répanduës ſur les peuples de la terre.

Pour accomplir cette promeſſe il faloit deux choſes: 1. Faire ſubſiſter la poſterité d'Abraham ſelon la chair, & la diſpoſer à ces benedictions futures. 2. Les donner dans le tems preſcrit, & ſantifier, par ce moyen, les autres peuples du monde.

De ces deux choſes, la premiere a ſervi de préparation & de figure pour la ſeconde: il a falu tirer les pierres de la carriere miſterieuſe, avant que de les faire entrer dans le ſaint édifice. Dieu a voulu tracer un crayon & une image des biens ſpirituels avant que d'en produire la réalité. Or ſi,

pour accomplir ce premier dessein, Dieu a fait de si grandes choses, s'il a tellement signalé la force de son bras, croira-t-on qu'il en fasse moins pour le second, qui est l'objet principal, & qui par excélence mérite d'être apellé son ouvrage ?

Que le visible nous conduise donc à l'intelligence des choses invisibles, & que ces œuvres éclatantes que Dieu opere au dehors dans la conduite d'un peuple charnel, nous servent de lumiere pour découvrir ce qu'il opere dans le secret de la Religion & dans la conduite de l'homme interieur.

II.

Il ne faut ici qu'ouvrir les yeux : que de merveilles se presentent dans le gouvernement de ce peuple ! Quelle Providence ! Quelle grandeur ! Que l'operation de Dieu est forte ! Quelle est dominante & efficace ! Soit qu'il suive les loix de la nature, Soit qu'il se montre au dessus, en faisant des miracles, on voit toûjours que c'est lui qui dispose, qui régle, qui conduit, & qui le fait par grandeur & par puissance.

Pour nous le découvrir avec plus de splandeur en mille occasions, il place ce peuple dans un état où tout paroît desesperé. Il laisse épuiser les ressources humaines ? & au moment qu'il semble que tout va périr,

rir, il fait connoître qu'il ſoûtient tout par ſa parole ; parole, qu'il a donnée une fois pour toûjours, & qui ſera à jamais vivante & efficace.

En execution de cette parole il fait naître cette race benîte d'une tige ſterile & mourante, afin de montrer que les deſcendans d'Abraham ſont les enfans de la promeſſe. Mais aprés l'avoir fait naître ainſi, il la conſerve & la multiplie au milieu même des peuples barbares, & ne ſouffre pas que l'homme leur nuiſe.

S'il apelle la famine ſur la terre, & s'il briſe toute la force du pain, en ſorte que ces hommes de benediction ſoient ſur le point de périr, il envoye devant eux un homme en Egypte : Joſeph eſt vendu pour être eſclave : & cet évenement eſt la reſſource de toute ſa famille. S'il tourne le cœur des Egyptiens, non en y operant la malice, mais en uſant de leurs volontez déreglées, en ſorte qu'ils les tournent contre ce peuple, qu'ils l'accablent, & que par des loix cruelles ils ſoient prêts à l'exterminer, il envoye Moïſe ſon ſerviteur, & Aaron qu'il choiſit auſſi, & il met en eux ſa puiſſance pour délivrer Iſraël.

Si les peuples s'élevent & ſont émus de colere, l'épouvente & l'effroi tombent ſur eux ; par la grandeur du bras de Dieu ils deviennent immobiles comme une pierre,

jusqu'à ce que ce peuple soit passé à travers du desert pour entrer en possession de cette demeure ferme, que le Seigneur s'est assurée à lui-même, & qu'il a operée de ses propres mains.

Si dans cette longue suite de siécles, des guerres horribles viennent fondre sur ce peuple, des nations formidables, qui détruisent & anéantissent les autres régions, Dieu soûtient son peuple par une protection visible ; il ne laissera point éteindre cette lampe qu'il a allumée lui-même, il veut qu'elle luise toûjours pour marcher comme un flambeau devant son Messie, & pour servir à le faire reconnoître.

Quiconque veut sur ce point entrer dans le détail que nous fournissent les livres saints ; quiconque considére que ce peuple est le seul de tous les peuples de la terre qui ait subsisté si long-tems, sans jamais se confondre avec les autres peuples ? quiconque envisage combien Dieu a operé de merveilles en sa faveur, combien il a fait de choses pour le disposer à recevoir & à conserver une loi qui étoit un joug si pesant, & à garder fidellement les oracles du Messie futur, pour le conduire au milieu même de ces desordres, & pour l'empêcher de prendre des mœurs semblables aux autres nations de la terre, pour se réserver parmi ce peuple une portion choisie qui ne fléchît point

le

le genoüil devant Baal, pour faire ſervir la cupidité même du reſte de ce peuple à ſes conſeils, & pour les faire entrer dans l'enchaînement de ſes deſſeins ; quiconque, dis-je, conſidére cette ſuite d'évenemens, ne péut s'empêcher d'y reconnoître le doigt de Dieu, & d'avoüer que c'eſt ici ſon operation qui gouverne & qui diſpoſe ; operation auſſi efficace que déterminante.

III.

Or, qui croira que l'operation de Dieu n'eſt efficace que pour ce qui a ſervi de préparation, & qu'elle ceſſeroit de l'être pour l'accompliſſement même de la promeſſe ? La toute-puiſſance de Dieu ſe montre avec éclat dans tout ce qui a précedé : rien n'eſt plus grand, plus viſible, plus magnifique que ce ſpectacle : & quand on viendra au point capital ou plûtôt à la promeſſe même, la puiſſance de Dieu tombe tout d'un coup ; ce n'eſt plus Dieu qui étend ſon bras pour accomplir ſur les hommes ce qu'il leur a promis, c'eſt un bras de chair qui gouverne & qui détermine : c'eſt l'homme qui prend le deſſus, c'eſt l'homme qui opere de lui-même, & ſans que Dieu lui donne ce que Dieu lui a promis ; ou au moins c'eſt l'homme qui fait que Dieu le lui donne.

Ce grand effet, on en convient, ſe doit

operer par le libre arbitre : mais Dieu ne peut-il pas, pour s'acquiter de sa parole, donner au libre arbitre même dequoi le lui faire operer ? Lors qu'il a promis un Messie qui renouvelleroit tout le genre humain, croit-on qu'il ne savoit pas ce qu'il pouvoit sur les cœurs & qu'il eût fait une telle promesse, s'il n'avoit eu assez de puissance pour l'accomplir, en inclinant lui-même, par une operation interieure, les volontez des hommes, & les conduisant comme il le voudroit, sans donner atteinte à la liberté.

Le Messie, qui est ce Lion sorti de la Tribu de Juda, réünit ensemble la force & la douleur. Ces deux grandes qualitez, qui ont fait l'éclat de son ministere exterieur, entre aussi dans la distribution secrete de sa grace, & font le caractere de son operation interieure & de son esprit.

Il établit son empire sur les cœurs, sans blesser la nature, & sans rien diminuer de son pouvoir & de ses droits. Comme il a établi son empire visible, je veux dire, le corps de l'Eglise par toute la terre, sans y causer ni séditions, ni révoltes, il a conquis l'Univers, non par les armes, mais par une puissance plus forte, & en même-tems plus secrete. Cette parole qui a formé l'Univers, est aussi ce qui le réforme.

En vain les peuples de la terre se soulevent-ils, & forment-ils de vains projets, pour

pour mettre obſtacle à l'accompliſſement des promeſſes ; Dieu du haut du Ciel ſe rit de leurs entrepriſes, il établira malgré eux l'empire de ſon Chriſt, il l'établira ſur eux-mêmes, il briſera leur cœur comme le vaſe d'un potier, il ſaura ſe les aſſujettir & en faire ſon peuple, ſes ſujets, ſon heritage.

I V.

Au jour que ce peuple nouveau prit naiſſance, & que l'Egliſe de Jeſus-Chriſt fut formée, ce fut par l'effuſion abondante de ſon Eſprit, & par une operation non ſeulement toute puiſſante & efficace, mais encore viſible & miraculeuſe, parce que Dieu voulut marquer ſenſiblement par ce premier trait, quelle ſeroit l'operation qui dans la ſuite des ſiécles formeroit le vrai Iſraëlite & l'enfant de la promeſſe.

La pierre ſur laquelle l'Egliſe eſt édifiée, ce Prince des Apôtres qui en eſt le chef, il eſt dit de lui, auſſi bien que de tous les autres Apôtres, & en leur perſonne de tous les Fidéles ; & quand il ne ſeroit point dit, il ſemble que la choſe parle d'elle-même : il eſt dit, dis-je, que ce ne ſont point eux qui ont choiſi Jeſus-Chriſt, mais que c'eſt Jeſus-Chriſt qui les a choiſis. En tout ceci c'eſt la promeſſe de Dieu qui s'execute, & ſa puiſſance qui éclate.

Ne la méconnoissons pas, nous qui sommes associez aux benedictions promises aux Israëlites, & n'oublions pas ce que nous tenons d'eux. C'est à eux qu'apartiennent l'adoption des enfans de Dieu, sa gloire, son alliance, ses promesses ; aussi est-ce à eux que l'Evangile a été d'abord annoncé, & c'est d'eux que le salut est venu aux Gentils. Ils ont formé d'abord le corps de l'Eglise ; ils sont le tronc de l'olivier franc ; & c'est sur eux que les Gentils, ces branches étrangeres, ont été entez.

Ce merveilleux évenement prédit dès les premiers tems du monde, qui s'accomplit avec une régularité surprenante, au moment que la Providence a marqué ; cet évenement, dis-je, qui change presque en un instant toute la face de la terre, nous offre encore une éclatante preuve d'une operation invisible & toute-puissante. Pour l'accomplir, Dieu choisit Saul persecuteur, ce Lion en furie qui ne respire que le sang & le carnage, qui se met à la tête de ceux qui entreprennent de renverser le Royaume de Jesus-Christ. C'est lui que Dieu choisit pour porter son nom devant les peuples de la terre. Un coup de la grace le renverse par terre, & convertit en un moment ce cœur feroce & rebelle. Il est établi par Jesus-Christ même le Docteur des Gentils, pour ramener ces branches de l'olivier sauvage, pleines

nes de l'amertume du peché, & pour les unir à l'olivier franc. Il travaille en execution des deſſeins de Jeſus-Chriſt, qui a éteint en lui-même ces anciennes inimitiez, & qui a rompu la muraille de diviſion entre ces deux peuples. C'eſt dans ce deſſein que Paul eſt établi Chef de cette portion, autrefois ſi ennemie, afin de ſervir comme de lien pour la réünir, & qu'étant Juif par nature, étant devenu par ſa converſion membre de l'Egliſe, & par conſéquent au deſſous de ſaint Pierre qui en étoit le Chef, il fût comme le nœud, par où les influences de la racine, le ſuc & l'onction du bon Olivier fuſſent tranſmiſes à ces branches nouvelles, & que par là il ne ſe fit qu'un ſeul arbre élevé ſur les mêmes racines, & dont les branches couvriſſent toute la terre.

Dans la perſonne de cet Apôtre, ſuſcité d'une maniere ſi merveilleuſe pour la converſion des Gentils, il ſemble que Dieu ait voulu marquer l'operation forte & déterminante, qui devoit produire cette converſion juſqu'à la fin du monde: car il paroît que Dieu a voulu mettre une reſſemblance entre ſes ouvrages, en ſorte que la ſuite répondit au commencement & aux prémices; que ceux qui ſont ſous un chef, fuſſent formez ſur ſon modéle. Et à en juger ſelon le cours ordinaire, on voit que ce que Dieu a fait d'abord d'une maniere viſible & écla-

tante, est la preuve de ce qu'il fait dans la suite par une operation moins sensible, mais non moins puissante & efficace.

V.

Ce salut qui venoit des Juifs, les Juifs, comme il étoit prédit, l'ont rejetté ; quelques-unes des branches de l'olivier franc se sont rompuës par leur incredulité, afin que les Gentils fussent entez à leur place : & ceci est un grand mistere.

Mais à Dieu ne plaise que nous croyons que leur infidélité ait été capable de donner atteinte à la fidélité de Dieu dans ses promesses ! La posterité d'Abraham subsistera toûjours : l'alliance que Dieu a faite avec elle, est plus stable que celle qu'il a faite avec la nuit & le jour, & que les loix qu'il a données au Ciel & à la terre. Ni la puissance des Romains sous l'Empereur Tite, ni les affreux desastres arrivez du tems d'Adrien, ni les horribles carnages qu'on fit des Juifs & à Babylone & à Ctesiphon, ni la persecution, la haine & le mépris de tous les peuples de la terre n'ont pû l'empécher de subsister. Ce peuple subsistera aussi long-tems que le monde, & c'est là un effet sensible de la promesse & d'un miracle de la Providence qui le soûtient contre tout, afin que dépositaire non suspect des saints Oracles qu'il

porte

porte par toute la terre, où il eſt répandu, il annonce, ſans le ſavoir lui-même, la verité & la grandeur de Jeſus-Chriſt.

Non ſeulement il ſubſiſte comme un témoignage vivant des promeſſes accomplies, mais comme un gage de ce qui en reſte à accomplir.

Ces Juifs, qui à cauſe de leur incrédulité, ſont tombez & ſont maintenant comme des branches détachées de cette racine qui vivifie ; ces Juifs, qui depuis tant de ſiecles ſont ſans Roi, ſans ſacrifice, ſans Autel, ils reviendront un jour, & leur retour eſt encore l'accompliſſement d'un grand miſtere. Car ſi la chute des Juifs a été la richeſſe des Gentils, & ſi leur réprobation eſt devenuë la réconciliation du monde, combien leur plénitude enrichira-t-elle le monde encore davantage ? Et que ſera leur rapel & leur retour, ſinon une vie nouvelle, & comme une réſurrection des morts qui donnera un nouveau luſtre à toute la terre ? Car rien n'eſt plus merveilleux que ce que les Ecritures nous annoncent ſur ce retour.

VI.

Ainſi les Gentils ayant été amenez à la Foi par le miniſtere & par la prédication des Juifs, étant confirmez par leur témoignage, étant devenus participans des mêmes

promesses, entez sur la même tige, réünis au même corps, vivifiez par le même suc & par le même esprit, on comprend bien comment ils sont devenus enfans d'Abraham. La race de ce Patriarche a fait germer & fleurir toute la terre ; c'est comme un levain qui s'est répandu & qui a fait fermenter toute la masse. Ce peuple saint s'est aproprié & s'est uni les autres peuples ; & par cette union, la posterité d'Abraham s'est accruë sans mesure ; elle est devenuë aussi nombreuse que les étoiles du Ciel & que les grains de sable du bord de la mer, en Jesus-Christ, qui est cette semence sainte, la source de toute sainteté, le Prêtre éternel selon l'ordre de Melchisedech ; qui a répandu sa benediction non seulement sur la posterité d'Abraham, mais sur Abraham lui-même, & sur les Patriarches & sur les justes qui ont précedé les tems d'Abraham.

Dites-nous donc, ô téméraires ! (a) (ce sont les paroles de S. Augustin aux Pélagiens) *qui ne défendez pas le libre arbitre, mais qui l'enflez ; qui ignorant la justice de Dieu, & voulant établir vôtre propre justice, n'êtes point soûmis à Dieu pour recevoir de lui cette justice : dites-nous donc, si les nations n'eussent point voulu croire & vivre justement, est-ce que la promesse faite à Abraham*

(a) *Lib. 2. Op. imp. n. 154. pag. 1014.*

ham eût été anéantie ? Non, direz-vous. Donc afin qu'Abraham, pour récompense de sa foi, obtint l'agrandissement de sa posterité, la volonté des nations a été préparée par le Seigneur, & c'est lui qui a fait qu'elles voulussent ce qu'elles auroient pû ne point vouloir, lui qui est tout-puissant pour faire ce qu'il a promis.

Lors donc, (a) ajoûte ce Pere dans un autre endroit, *que Dieu a promis à Abraham dans sa posterité la foi des nations, en lui disant : Je vous ai établi le pere de beaucoup de nations : c'est pourquoi l'Apôtre nous dit : Ainsi c'est par la foi, afin que par la grace la promesse soit ferme à toute la posterité : lors, dis-je, que Dieu a fait cette promesse, il l'a faite ayant en vûë sa prédestination, & non la puissance de nôtre volonté, il a promis ce qu'il devoit faire lui-même, & non ce que feroient les hommes. Car quoique les hommes fassent le bien qui apartient au culte de Dieu, c'est lui-même qui fait que les hommes font ce qui leur est commandé, & ce ne sont pas les hommes qui font que Dieu fait ce qu'il a promis ; autrement l'accomplissement des promesses de Dieu seroit en la puissance, non de Dieu, mais des hommes : & ce que Dieu auroit promis, ce seroit les hommes qui le donneroient à Abraham. Ce n'est pas là ce qu'a crû Abraham, mais il a crû, rendant gloire,*

(a) *Lib. de prædest. cap. 10.*

gloire à Dieu, persuadé qu'il est tout-puissant pour faire ce qu'il a promis; il ne dit pas, prédire, il ne dit pas, prévoir : car Dieu peut prévoir & prédire ce que font les autres; mais il dit, Il est tout-Puissant pour faire : *ce qui marque, non ce que font les autres, mais ce qu'il fait lui-même.*

VII.

Il faut l'avoüer, la grace versatile s'accorde mal avec ces véritez. Car 1. ce seroit une plaisante chose de promettre à un homme ce qu'il a déja, ce qui convient à tous les hommes, ce qui ne peut lui manquer ; de lui promettre, par exemple, un corps & une ame.

Si l'on ne reconnoît qu'une grace versatile, Dieu n'a pas fait davantage. La plus grande partie de ce que Dieu a promis à Abraham, consiste dans des choses qui dépendent de la volonté des hommes. Selon ce système Dieu n'opere sur ces volontez que par la grace versatile, & cette grace versatile est commune à tous les hommes ; elle a été donnée à tous les hommes dès le commencement du monde, elle ne peut pas même être refusée, elle en est aussi inséparable, posé l'état où ils sont de mérite & de démérite, que le sont le corps & l'ame. Par conséquent il faut dire, selon ce système, que

que pour gratifier Abraham Dieu lui a promis & à ſa poſterité ce qui eſt commun à tous les hommes ; qu'il lui a promis ce qui a été donné dès le commencement du monde, qui ne peut leur être refuſé ; qu'en un mot Dieu, en faiſant cette magnifique promeſſe, a fait la même choſe que s'il avoit promis de donner aux enfans d'Abraham un corps & une ame.

2. Ce grand miſtere, qui ſe trouve accompli dans le moment preſcrit par la Providence, comment le conçoit-on dans le ſyſtême de la grace verſatile ? Si cette grace eſt égale & commune à tous les hommes dans tous les tems, pourquoi ces differentes viciſſitudes de Juifs, qui croyent, qui enſuite étant devenus infidéles, enfin commenceront de nouveau à croire ? Pourquoi ces changemens parmi les differentes nations, qui à differens tems & ſelon les differentes manieres, ſont éclairées de la foi ? Pourquoi ce retour univerſel des Juifs arrive-t-il dans des ſiécles ſi reculez, plûtôt que dans les premiers ſiécles.

3. Si la grace eſt laiſſée au gré du libre arbitre, n'eſt-il pas évident que le libre arbitre entre en partage avec Dieu, qu'on l'aſſocie avec lui, pour accomplir les promeſſes divines ?

4. Non ſeulement on l'aſſocie, mais on lui donne la principale part. Car la grace ver-

versatile ne détermine point la volonté ; au contraire, c'est la volonté qui en se déterminant donne le succez à cette grace. Ainsi l'accomplissement des promesses de Dieu seroit en la puissance, non de Dieu, qui ne feroit que donner cette grace versatile, mais des hommes, qui lui donneroient l'effet. Ainsi Dieu auroit promis, & les hommes effectueroient sa promesse. Dieu en promettant auroit promis ce qui dépend d'autrui, ou plûtôt il n'auroit point promis l'effet, parce qu'on ne promet que ce que l'on fait, ou ce que l'on fait faire : mais il n'auroit fait que prévoir & que prédire.

VIII.

Quelque chose de semblable se peut dire sur le Congruisme.

1. La promesse de Dieu faite à Abraham & à sa posterité marque un don, & un don particulier à ceux auxquels il est promis. Or dans ce Congruisme qu'est-ce que Dieu a donné de particulier qu'il n'ait point donné aux autres hommes ? Il offre son concours à toutes les volontez, supposé qu'elles se déterminent : il donne ses attraits, même les plus forts, on peut le supposer, à ceux mêmes qui ne se déterminent pas effectivement. Toute la difference qu'il y a entre celui qui se convertit & celui qui ne se convertit pas, c'est

c'eſt que Dieu donnant les mêmes attraits à l'un & à l'autre, il les donne à l'un dans la conjoncture où il voit qu'il ſe détermine à ſe convertir, & qu'il les donne à l'autre dans la conjoncture où il voit qu'il ne s'y détermine pas. C'eſt donc le même don qui eſt fait à l'un & à l'autre ; mais qui eſt fait à l'un dans une conjoncture plus favorable. Ainſi cette grande & magnifique promeſſe ne procure aucun don de plus à celui à qui elle eſt faite ; elle ſe réduit ſimplement à donner à l'un dans le moment où l'on prévoit qu'il voudra bien en profiter, & à donner à l'autre dans le moment où l'on prévoit qu'il ne le voudra pas, quoi qu'au fond on donne la même choſe à l'un & à l'autre.

2. Je ne m'arrête pas à demander pourquoi les Juifs ont embraſſé la Foi au tems de Jeſus-Chriſt plûtôt que dans le cinq ou ſixiéme ſiecle ; pourquoi ils ſe convertiront dans les circonſtances marquées par les Prophetes plûtôt que dans d'autres ; pourquoi dans tel tems plûtôt que dans tel autre (tems qui auroit renverſé toute l'économie des deſſeins de Dieu) ils ont voulu déterminer le concours concomitant, & donner le ſuccez aux attraits de ce genre. Je viens à ce qu'il y a de plus important & de plus déciſif.

C'eſt que dans le Congruiſme ce n'eſt

pas

pas le concours qui fait déterminer la volonté ; au contraire. Ce ne ſont pas les attraits non plus qui ſoient efficaces par eux-mêmes, c'eſt la volonté qui leur donne le ſuccez. Ainſi lors qu'il s'agit de ſe déterminer à croire ou à ne pas croire, c'eſt la volonté qui détermine en premier. Cela poſé, comment peut-on dire que Dieu accomplit ce qu'il a promis ? Je ſupoſe deux hommes, Jacob & Eſaü, à qui Dieu donne les mêmes attraits, à qui il offre le même concours, & qui ayent une volonté ſemblable. Cela ſe peut ſupoſer, ſelon le Congruiſme. L'un néanmoins ſe déterminera à ne pas croire, & l'autre ſe déterminera à croire. Supoſé que Dieu eût promis en particulier à Abraham que Jacob croiroit ; comment peut-on concevoir que ce ſoit Dieu qui ait accompli ſa promeſſe ? N'eſt-il pas viſible au contraire qu'il a promis une choſe, dont l'effet ne dépendoit pas de lui ? N'eſt-il pas viſible que la promeſſe de Dieu étoit préciſément en la puiſſance de l'homme ? que ſi Jacob avoit fait comme Eſaü, qu'il n'eût pas mieux ménagé que lui, par ſon libre arbitre, la grace que Dieu leur avoit donnée, cette promeſſe étoit ſans effet ? Que c'eſt Jacob qui, en ſe déterminant, a donné l'effet à la grace & à la promeſſe que Dieu avoit faite à Abraham ? Qu'en un mot, Dieu ayant donné la même

choſe

choſe à Eſaü qu'à Jacob, ce n'eſt point le don de Dieu, ni par conſéquent ſa promeſſe qui a diſcerné Jacob & l'a mis plûtôt au nombre des croyans ? Mais ſi c'eſt la volonté humaine qui diſcerne en premier entre les croyans & ceux qui ne le ſont pas ; (a) ſi les hommes peuvent dire c'eſt nous qui donnons l'effet aux promeſſes de Dieu, ils ſe font tout-puiſſans par orgueïl & par arrogance, ils font Dieu menteur, & puis qu'il n'a pas été aſſez puiſſant pour faire ce qu'il a promis.

IX.

Pour comprendre encore cette matiere d'une maniere plus nette & plus exacte, il eſt bon de la réduire à une certaine forme : c'eſt pourquoi je la partage en diverſes propoſitions.

1. Celui qui promet, doit effectuer, c'eſt-à-dire ; donner l'effet à ſa promeſſe. Autre choſe eſt de prédire ce qui doit arriver, autre choſe eſt de promettre. Je puis vous prédire que le Roi de Siam vous fera un preſent, ſi j'y voi de l'aparence ; mais je ne puis pas raiſonnablement vous le promettre, parce qu'il ne dépend pas de moi d'effectuer une telle promeſſe.

2. Donner l'effet à ſa parole, n'eſt pas faire ſimplement que ce qu'on a promis puiſſe

(a) *S. Auguſt. lib. 2. op. imperf. n. 156. p. 1015.*

puisse arriver ; mais c'est faire en sorte qu'effectivement il arrive. Si je vous ai donné parole de vous donner telle somme d'argent dans tel tems, je ne suis pas quitte de ma parole, pour travailler pendant ce tems-là à amasser de l'argent ; il faut de plus que je vous le donne au tems marqué. Si l'on étoit quitte de sa parole en faisant en sorte que ce qu'on a promis pût arriver, sans faire en sorte qu'il arrivât en effet ; je vous prierois de vous contenter de ce que j'ai eu soin d'amasser bien de l'argent, & de m'être mis par là dans le pouvoir de vous payer, & j'en demeurerois là.

3. Ce qui donne donc l'effet à une promesse, c'est ce qui fait passer la chose promise de l'état de possibilité à l'état d'existence actuelle. Ce qui effectuë ma promesse dans l'exemple aporté, c'est de vous donner actuellement cette somme d'argent.

Apliquons ceci à nôtre matiere.

Dieu a promis à Abraham la foi & la conversion des nations. S'il ne donne qu'une grace versatile ou congruë, ce n'est point lui qui donne l'effet à sa promesse. Je le prouve. Une grace versatile donne le pouvoir de se convertir. Or donner le pouvoir n'est pas donner l'effet à la promesse. Donc ce n'est pas Dieu qui donne l'effet à cette promesse, posé ce systême, au contraire c'est le libre arbitre qui le donne. Car ce qui don-

donne l'effet à la promesse, c'est ce qui fait passer la chose promise de l'état de possibilité à celui d'existence actuelle. Or c'est le libre arbitre qui le fait. Tandis que l'homme n'a qu'une grace versatile, sa conversion n'est encore que possible ; elle ne devient actuelle que lorsque le libre arbitre ajoûte à la grace sa détermination. Donc c'est le libre arbitre qui donne l'effet à la promesse de Dieu.

Le concours pour croire ou pour résister à la foi, nous est également offert. Dans cette offre du concours il n'y a tout au plus que le pouvoir ; jusques-là la foi & la conversion n'est encore que possible. Or ce n'est point assez pour donner l'effet aux promesses. Ce qui donne donc cet effet, c'est que la volonté se détermine d'elle même à se convertir plûtôt qu'à ne se pas convertir ; c'est là ce qui fait passer la conversion de l'état de possibilité à l'état d'existence actuelle. Par conséquent c'est la volonté, & non le concours concomitant ; qui donne l'effet aux promesses de Dieu.

Les attraits congrus & toute grace inefficace par elle-même jettent dans le même inconvénient. Ce qui donne l'effet à la promesse, c'est ce qui fait passer la chose promise de l'état de possibilité à l'état d'existence actuelle. Or une grace inefficace par elle-même ne le fait pas : puis qu'en premier lieu,

lieu, de deux personnes qui ont cette même grace, l'une se convertit, & l'autre ne se convertit pas ; & que par conséquent ce n'est pas cette grace qui fait passer la conversion de la possibilité à l'existence dans l'une de ces deux personnes plûtôt que dans l'autre. En second lieu, toute grace inefficace n'a pas la force, par elle-même, de faire produire à la volonté l'acte de la conversion ; c'est la volonté qui, par elle-même, donne l'effet & le succès à une grace inefficace, & non une grace inefficace qui donne l'effet & le succès à la volonté, comme il est évident par l'exposé des termes. Ainsi ce n'est pas cette grace qui donne l'effet à la promesse, c'est au contraire le libre arbitre.

Mais si ce n'est plus Dieu qui donne lui-même l'effet à sa promesse, si c'est au contraire le libre arbitre, il est visible qu'on anéantit la promesse de Dieu, puisque c'est à celui qui promet d'effectuer ses promesses. (a) Aussi S. Augustin avertit d'une maniere trés forte & trés sérieuse, de bien comprendre quelle est cette grace qui accomplit la promesse, & combien il importe de ne point la méconnoître.

On ne repete point ici ce qui a été marqué ailleurs, que ce que Dieu avoit promis, étoit de faire une alliance nouvelle qui fût ob-

(a) *Lib. 2. op. imp. n. 257.*

observée infailliblement par qui il lui plairoit, de donner un cœur nouveau, un esprit nouveau, & de faire que les hommes accomplissent ses commandemens, & fissent sa volonté; ce qui marque une operation efficace par elle-même.

CHAPITRE VI.

Où l'on continuë à parler de la puissance de Dieu, & où l'on traite aussi de sa bonté & de sa misericorde.

I.

IL n'y a que la prémotion qui fasse paroître la toute-puissance de Dieu dans tout son jour: dans les autres systêmes la créature semble partager en quelque sorte avec lui. Dieu opere, mais c'est elle qui incline, qui détermine & qui dispose: par conséquent, dans ces systêmes il y a toûjours quelque réserve pour l'homme, soit détermination, soit inflexion, soit quelqu'autre chose qu'on n'a pas encore imaginé, & qui le sera peut-être dans la suite. On met des bornes à l'operation de Dieu, & l'on craint de la trop étendre & d'empieter sur ce qui est de la compétence de l'homme.

Ce qui fait donner dans ces idées, c'est qu'à force de subtiliser, de faire des abstra-

ctions

ctions & des préciſions, on diminuë tellement les objets, on les coupe, pour ainſi dire, en parties ſi menuës, ſi imperceptibles, ſi ſpirituelles, que bien-tôt on les perd de vûë ; qu'on ne regarde plus la détermination de la volonté, & l'inflexion de l'operation de Dieu, comme quelque choſe de réel, mais comme un vuide & un néant ; en ſorte qu'on n'eſt plus effrayé de l'attribuer à la volonté humaine, & de la ſouſtraire à l'operation toute puiſſante de Dieu ; comme l'on ſeroit effrayé d'entendre dire, qu'il s'eſt élevé un homme dans le monde, qu'il s'y eſt élevé un aſtre, un édifice, un monceau de matiere, un être tout nouveau, ſans que Dieu l'ait produit & déterminé. On n'eſt point effrayé d'entendre dire, que la détermination d'une action a été formée par le libre arbitre, & non par l'operation de Dieu, comme on le ſeroit d'entendre dire quelque choſe de ſemblable des autres êtres, quoi qu'au fond une détermination nouvelle, ajoûtée à une volonté, ſoit réellement un nouvel être.

Mais quand les fauſſes ſubtilitez miſes à part, on en revient au vrai, & qu'on regarde la détermination de la volonté telle qu'elle eſt, c'eſt-à-dire, comme le principal, le meilleur, le déciſif de l'action, ou plûtôt que l'on conſidére que c'eſt l'action même ; peut-on douter que cette détermination ne

ſoit

soit formée par une operation de la toute-puissance de Dieu, puisque l'on convient que nôtre action même est formée par une operation de cette divine puissance ?

II.

(a) Si Dieu a pû créer les esprits, pourquoi ne pouroit-il pas les renouveller ? *Car il y a une liaison réciproque entre ces deux choses*, dit un Auteur inconnu du 4. ou 5. siecle. Si Dieu, en les créant d'abord, les a créés avec certaines connoissances déterminées & certains amours déterminez, pourquoi dans la suite ne pouroit-il pas aussi former dans leur esprit de semblables connoissances, & dans leur cœur de semblables amours ? Si Dieu, en les créant ; a formé en eux certaines déterminations, pourquoi ne pouroit-il pas les changer, & semblable à un potier qui a donné une forme à son argile, ôter cette forme & en donner une autre ?

Quoi ! la volonté auroit ce pouvoir sur elle-même, & Dieu ne l'auroit pas ? Qui le pouroit croire ou qui l'oseroit ? Car ne seroit-ce pas attribuer à la volonté plus de pouvoir qu'à Dieu même ?

Dans les opinions mêmes que je refute,

(a) *S. Aug. de perfect. justitiæ c. 4 S. Prosper Epist. ad Rufin. cap. 12. Inter opera S. Justini.*

on convient que Dieu eſt aſſez puiſſant pour former dans nôtre ame nos actions ſans bleſſer nôtre liberté. Mais ſi Dieu eſt aſſez puiſſant pour former nos actions mêmes ſans bleſſer nôtre liberté, pourquoi ne le ſeroit-il pas aſſez pour former auſſi la détermination de nos actions ſans bleſſer nôtre liberté puiſqu'au fond ces deux choſes ſont identifiées ?

III.

La puiſſance eſt un des grands caracteres, ſous leſquels Dieu s'eſt montré aux créatures. Dans les ſaintes Ecritures il nous eſt repreſenté comme le Dieu fort, le ſouverain maître, à qui rien, pas même les volontez des hommes, ne réſiſtent, quand il veut d'une volonté abſoluë. La fineſſe & l'uſage des moyens ſubtils marquent toûjours quelque choſe de petit & de bas, qui eſt par conſéquent au deſſous de Dieu. La puiſſance, la grandeur, la nobleſſe ſont des idées unies ſi inſéparablement dans nôtre eſprit à l'idée de la divinité, que les Payens mêmes qui lui ont enlevé toutes ſes autres perfections, n'ont pû la dépoüiller de celle-ci.

Or ce grand attribut de Dieu eſt défiguré étrangement dans les ſyſtêmes differens de celui de la prémotion ; on le fait même,

ce

ce qui eſt horrible, dépendre dans l'execution de la volonté des créatures. Car ſi Dieu a promis de faire mériter à Pierre la vie éternelle, il ne poura la lui faire mériter, dans le ſyſtême de la grace verſatile, que Pierre de lui-même ne veuille déterminer cette grace ; & dans le congruiſme, qu'il ne veuille donner l'effet & le ſuccez aux attraits, & faire venir le concours de Dieu en ſe déterminant. L'effet de la promeſſe de Dieu dépend donc de la volonté de Pierre, & Dieu n'eſt pas aſſez puiſſant & aſſez fort pour s'afranchir de cette dépendance ; il n'a pas un aſſez haut domaine ſur les cœurs pour les incliner par une operation phyſique & déterminante qui ne bleſſe pas leur liberté, & pour les faire ſervir à l'accompliſſement de ſes decrets.

I V.

Mais raiſonnons par principe ſur cette matiere.

1. Dominer, c'eſt pouvoir diſpoſer comme on le veut, de la choſe, dont on a le domaine : par conſéquent, pour dominer ſur la volonté créée, il faut pouvoir en diſpoſer, il faut pouvoir en uſer.

2. Mais en quoi conſiſte ce pouvoir de diſpoſer ? Faut-il enfin que Dieu uſe de la volonté créée, comme il le veut, qu'il aille

auparavant consulter cette volonté, pour savoir ce qu'il lui plaira de vouloir ? Plaisant domaine qu'auroit un maître sur ses domestiques, s'il étoit obligé, pour en user, de sonder auparavant ce qu'ils voudroient ou ne voudroient pas. Il est vrai que quelquefois, pour réüssir dans ses desseins, un homme est obligé d'avoir recours à ce moyen ; mais c'est une marque de sa foiblesse & du peu d'étenduë du domaine qu'il a sur un autre homme ; il n'a besoin d'étudier ce que ses domestiques voudront, ou ne voudront pas, que parce qu'il n'a pas le pouvoir de leur faire vouloir ce qu'il voudra. S'il avoit ce pouvoir, cette étude ne lui seroit plus nécessaire. Le besoin qu'il a de consulter ces volontez, est une marque qu'il n'en dispose pas par lui-même comme il le veut, & par conséquent, une marque du peu d'étenduë de son domaine. Il ne consulte ce que ces volontez voudront, que parce qu'il reconnoît en elles un pouvoir qui n'est pas pleinement soûmis au sien.

3. Quand même ce maître, après avoir consulté les volontez de ses domestiques ; & avoir vû qu'ils voudront, si on les place dans telle circonstance, & qu'ils ne voudront pas en telle autre, auroit le pouvoir de les placer dans toutes ces circonstances & ces situations, & par conséquent de leur faire vouloir ce qu'il lui plairoit, son pouvoir & son

ſon domaine ne ſeroient point encore abſolument parfaits. Car n'eſt-il pas viſible que s'il pouvoit leur faire vouloir ce qu'il lui plairoit, ſans avoir même beſoin de conſulter leurs volontez, ſon domaine ſeroit encore plus accompli & plus abſolu ? Sans doute ; & cette verité ſe ſent d'abord : mais pour la développer, il faut diſtinguer deux choſes.

4. Je diſtingue donc le pouvoir de faire en ſorte qu'une volonté conſente à ce qu'on demande d'elle, en la plaçant dans des circonſtances où l'on voit, aprés l'avoir conſultée, qu'elle conſentira ; & le pouvoir de la faire conſentir par une operation capable par ſoi même de lui faire former ce conſentement.

Si vous n'avez que ce premier pouvoir, trois choſes s'enſuivent : la premiere, qu'étant obligé d'aller conſulter cette volonté, vous êtes aſſervi à prendre un circuit pour vous faire obéïr : dont vous ſeriez affranchi, ſi vôtre domination étoit plus abſoluë.

Secondement, le beſoin où vous êtes de conſulter cette volonté, marque que cette volonté fait quelque choſe d'elle-même par ſa propre impreſſion, & outre l'impreſſion que vous lui donnez. Si elle n'agiſſoit que par vôtre impreſſion ; ſi elle ne diſpoſoit d'elle-même qu'autant que vous en diſpoſez en premier, vous n'auriez qu'à lui donner cette

impreſſion pour qu'elle agît ; & vous ne ſeriez pas obligé de la conſulter, pour ſavoir ſi en lui donnant telle impreſſion, elle voudra agir ou ne le voudra pas.

Or, ſi cette volonté agit par ſa propre impreſſion, & outre l'impreſſion que vous lui donnez ; ſi l'impreſſion que vous lui donnez, n'eſt pas aſſez forte pour la faire agir comme il vous plaît, vous montrez par là la foibleſſe de vôtre pouvoir, & le peu d'étenduë de vôtre domaine ; vous montrez que, ſi vous diſpoſez de cette volonté, en la plaçant dans des circonſtances où vous avez vû qu'elle conſentira, elle diſpoſe auſſi d'elle-même auſſi abſolument que vous, en voulant donner le ſuccez à vôtre ſecours ou en ne le voulant pas dans telle circonſtance. Ainſi comme vous avez un domaine abſolu & ſouverain ſur elle, elle a auſſi un domaine abſolu & ſouverain ſur elle-même.

Elle eſt ſouveraine dans un genre, comme vous êtes ſouverain dans un autre. Vous êtes ſouverain dans le pouvoir que vous avez de la placer dans la circonſtance où vous avez vû qu'elle conſentira. Elle eſt ſouveraine dans le pouvoir qu'elle a de pouvoir conſentir ou ne pas conſentir ; de maniere qu'aucune impreſſion qu'elle reçoit de vous, n'ait la force de la faire déterminer plûtôt à l'un qu'à l'autre.

Par

Par vôtre pouvoir ſouverain, vous avez la force de la placer comme il vous plaît, rien n'eſt au deſſus de vous dans ce genre, rien ne vous incline, rien ne vous détermine. Par ſon pouvoir ſouverain, elle a la force de donner le ſuccez ou de ne pas le donner à l'impreſſion que vous lui donnez, rien ne l'incline, rien ne la détermine, vôtre impreſſion n'en a pas la force.

Voilà donc deux pouvoirs ſur la volonté; par conſéquent deux domaines, pouvoir de la placer dans des circonſtances, pouvoir de la déterminer dans les circonſtances où elle ſera placée. Si vous n'avez que le premier pouvoir, vôtre domaine ſur la volonté n'eſt pas parfait, car la volonté a outre cela un domaine ſur elle-même, qui eſt tout different du vôtre & qui eſt ſouverain. On pouroit même ajoûter, que le domaine & le pouvoir qu'elle a ſur elle-même, eſt plus conſidérable que le vôtre. Car le pouvoir ſouverain qu'elle a ſur elle-même, eſt de conſentir par elle-même ou de ne pas conſentir à vos impreſſions, c'eſt de leur donner ou de ne pas leur donner l'effet & le ſuccez; & le pouvoir que vous avez ſur elle, n'eſt que le pouvoir de la placer dans telle ou telle compagnie, à telle ou telle heure, dans tel ou tel lieu, en un mot dans telle ou telle circonſtance, où vous avez vû, en la conſultant, qu'il plairoit à cette ſou-

veraine de consentir à vos demandes.

Troisiémement, si vous n'avez le pouvoir de faire consentir la volonté, comme il vous plaît, qu'en la plaçant dans les circonstances où vous avez vû qu'elle consentira, vous êtes gêné à la placer dans ces sortes de circonstances, supposé que vous vouliez qu'elle agisse de telle maniere. Vous auriez desiré, par exemple, placer tel homme dans tel poste, à tel moment, dans tel lieu; & en même-tems vous auriez desiré qu'il eût voulu faire telle bonne action: cependant vous voyez que s'il est placé dans telles circonstances, il ne la fera pas. Si donc vous voulez effectivement qu'il la fasse, vous êtes obligé, pour réüssir, de renoncer au desir que vous aviez de le placer dans telles circonstances. A quoi se réduit donc le domaine que vous avez sur cette volonté, puisque dans le pouvoir même que vous avez de la placer comme il vous plaît, vous êtes contraint par elle-même & forcé de sacrifier quelques-uns de vos desirs pour pouvoir réüssir dans les autres?

5. L'aplication de ces véritez est aisée à faire, si elle n'est déja faite par avance, par raport aux systêmes de la grace congruë ou de la grace versatile. Il suit de ces systêmes, que le domaine de Dieu sur les cœurs est 1. un domaine assujetti à consulter

sulter leurs desirs ; 2. un domaine qui n'est ni parfait, ni universel, puis qu'outre le domaine souverain qui seroit en Dieu, il y auroit un autre domaine souverain dans la volonté sur toutes ses actions : 3. que le domaine de Dieu, dans ces systêmes, qui est un domaine exterieur, est contraint & gêné.

V.

A le bien prendre même, dans les systêmes de la grace versatile ou congruë, Dieu n'a nul pouvoir immédiat & intérieur sur la volonté même pour l'incliner, & pour la faire déterminer d'un côté ou d'un autre : car que fait-il selon ces systêmes ?

S'il donne une motion versatile, une telle motion n'incline pas, & ne fait pas déterminer vers un côté plûtôt que vers l'autre.

S'il offre un concours concomitant, il ne fait pas non plus déterminer, puis qu'au contraire c'est à la volonté à déterminer, & à Dieu à donner ce concours.

S'il donne des attraits congrus, ces attraits n'ont pas la force de faire que la volonté se détermine, puis qu'au contraire c'est la volonté qui donne l'effet à ces attraits. Ainsi de deux volontez égales en tout, qui reçoivent toutes deux les mêmes attraits, l'une agira, & non pas l'autre.

Le seul endroit par où il fait qu'une volonté se détermine plûtôt vers un côté que vers un autre, c'est qu'il a vû qu'elle se détermineroit vers un côté, si elle étoit placée dans telle conjoncture, & qu'il la place ainsi. Il n'a, par conséquent, que le pouvoir de la placer dans cette conjoncture, & c'est elle qui a le pouvoir de se déterminer. Il profite de la connoissance qu'il a, que dans telle conjoncture elle se déterminera, mais ce n'est pas lui qui fait qu'elle se détermine ; il ne fait que la placer dans cette conjoncture, & c'est elle qui se détermine. Le pouvoir donc que Dieu a sur la volonté, pour l'incliner vers un côté plûtôt que vers un autre, n'est qu'un pouvoir indirect, qu'un pouvoir tout exterieur à la volonté. Proprement Dieu n'a aucun pouvoir interieur de faire déterminer les volontez, & d'incliner les cœurs selon ces systêmes, il n'a qu'un pouvoir exterieur de les placer. Quelle épouventable absurdité !

V I.

Mais si ces attraits sont inefficaces par eux-mêmes, si la motion divine n'a pas la force de déterminer la volonté, & que ce soit la volonté qui lui donne l'effet, n'est-il pas évident que la volonté humaine a un pouvoir interieur sur elle-même plus grand

que

que celui de Dieu ? Que contre ce que disent les saints Peres, & ce que la raison même nous montre si évidemment, la puissance de l'homme surpasse la puissance de Dieu ?

Car enfin, si l'operation divine inefficace par elle-même, n'a pas la force de faire déterminer la volonté, la volonté a la force de se déterminer elle-même. Donc la puissance de la volonté surpasse la puissance de Dieu.

De plus, quoique Dieu donne à l'ame cette opération inefficace pour la faire agir en effet, il n'y a point d'inconvénient qu'il arrive que dans le tems-même que la volonté a cette motion, en quelque degré qu'on la supose, elle n'agisse point effectivement. La volonté a donc la force d'empêcher que cette motion, en quelque degré qu'on la suppose, n'ait actuellement son effet.

Or si d'un côté la volonté a assez de force pour empêcher effectivement que cette motion, si vive qu'elle puisse être, n'ait son effet, & si d'un autre côté cette motion n'a pas la force de faire agir la volonté, n'est-il pas visible que la puissance de la volonté surpasse la puissance de l'operation Divine ? Ces absurditez sont si étranges, qu'il n'est point nécessaire de s'étendre pour les faire sentir.

VII.

Il ne s'agit point de les paillier par des ſubtilitez, ni de ſe mettre à l'abri à la faveur de l'équivoque de quelques termes, c'eſt à la choſe même qu'il faut en revenir, & à des idées nettes & préciſes.

Je compare la force du concours que Dieu nous offre à tout moment, à la force d'un rameur toûjours diſpoſé au ſignal du Pilote. Le rameur même, s'il eſt habile, peut exciter le Pilote par ſes avertiſſemens & par ſes prieres, à conduire ſon Bâtiment d'un certain côté. Ce ſont des attraits exterieurs; & il peut prendre ſi adroitement ſon tems, que le Pilote conſente à ce qu'il deſire. De tels attraits ne ſeront-ils pas congrus? Toutefois le rameur ceſſe-t-il pour cela d'être rameur, & le Pilote de tenir ſon gouvernail?

Je vais plus loin. Dans ce ſyſtême Dieu ſe tient toûjours prêt pour operer avec nous en tout ce qu'il nous plaira: ſa puiſſance eſt toûjours diſpoſée, ſi tôt que nous voudrons nous en ſervir, ſoit pour former un acte d'amour, ſoit pour former & executer le deſſein qu'on aura conçû de commettre un homicide; il nous la met en main. (a) Par con-

(a) *Ces deux Propoſitions ſont condamnées par un Decret de l'Inquiſition, en 1679.*

conſéquent *il nous donne ſa toute-puiſſance, afin que nous en uſions : comme lorſque quelqu'un donne à un autre une maiſon de campagne, ou un livre* : ou comme lors qu'on donne un Galerien à un Pilote. Par conſéquent encore *Dieu nous ſoûmet ſa toute-puiſſance*. Car c'eſt nous la ſoûmettre que de nous donner droit d'en uſer quand il nous plaît, & comme il nous plaît; de maniere que ce ne ſoit point lui qui faſſe que nous en uſions, mais nous-mêmes; & que l'uſage de cette divine puiſſance ne faſſe que ſuivre nôtre volonté qui en diſpoſe, comme un Prince ſoûmet ſa puiſſance à un autre Prince, lors qu'il s'engage à n'en uſer dans la ſuite que ſelon qu'il lui plaira d'en ordonner. A qu'elles extrêmitez conduiſent les faux ſyſtêmes ſur cette importante matiere!

VIII.

Non-ſeulement l'idée d'un Dieu tout-puiſſant nous conduit à la prémotion phyſique, mais encore celle d'un Dieu bon & miſericordieux. La bonté eſt tellement une perfection de Dieu, que non-ſeulement il eſt la bonté même, mais qu'il eſt la bonté infinie, le bien ſouverain, la ſource de tous les biens; en ſorte que comme tout bien procede de lui, il eſt vrai en ce ſens, que

Nema

(*a*) *Nemo bonus, nisi solus Deus* ; perſo ne n'eſt bon, excepté lui ſeul.

La prémotion phyſique eſt le ſeul ſyſt me, dans lequel on conçoive au juſte q tout le bien de la créature procede de Die

(*b*) Poſé le ſyſtême de la grace verſati le, la détermination de cette grace ne pro cede point de la grace verſatile même, ca cette grace ne peut donner ce qu'elle n' point ; & cependant la détermination eſt un bien.

Poſé le ſyſtême du concours, la déter- mination de la volonté, qui eſt la cauſe du concours donné, ne peut non plus proce- der du concours ; autrement il faudroit ad- mettre (ce qu'il eſt abſurde) que la cauſe procede de ſon effet.

Poſé la motion morale, on conçoit en- core un bien dans la volonté qui ne vient point du ſouverain bien ; car cette motion morale eſt un bien, à la vérité, mais ce n'eſt pas tout le bien de la volonté ? la dé- termination de la volonté eſt un bien ajoû- té à cette grace, & qu'il apartient à la vo- lonté, & non à cette grace morale d'ope- rer phyſiquement.

Ainſi, poſé ces ſyſtêmes, on ne conçoit pas

[a] *Capitul. 5. ad calicem Epiſt. Sti. Caleſtini Papæ.*

(b) *S. Ambroiſ. in Pſ. 118. n. 30. Omnis enim creatura quacumque bona habet, accepit à Chriſto.*

pas comment tout le bien de nos ames eſt une participation du bien ſouverain, au lieu que poſé la prémotion phyſique, l'on conçoit clairement que tout le bien de nôtre ame deſcend du Pere des lumieres, qui en eſt la ſource infinie & inépuiſable.

IX.

Enfin la miſericorde de Dieu paroît dans le ſyſtême de la prémotion phyſique tout autrement que dans tous les autres ſyſtêmes.

L'idée que nous donne ce grand attribut de Dieu, eſt celle d'un être qui fait du bien, par cela ſeul qu'il veut en faire, ſans y être excité par des raiſons étrangeres ; au contraire plus on croit l'homme capable d'attirer ſur lui les dons de Dieu, moins on conçoit de miſericorde dans celui qui les lui donne. Or ſi l'on admet que le libre arbitre attire le concours, qu'il donne l'effet & le ſuccez aux attraits, on comprend bien que le libre arbitre de l'homme attire, par ce qu'il met de lui-même, au moins certains dons de Dieu, & que Dieu trouve dans le libre arbitre même une raiſon de lui faire du bien : au lieu que dans le ſyſtême de la grace efficace, ſi Dieu voit certains biens dans le libre arbitre qui demandent récompenſe, il voit auſſi que ces biens ſont

l'effet

l'effet de ſa grace toute-puiſſante : & comme le libre arbitre n'a rien de lui-même qui puiſſe ou encherir ſur les dons de Dieu ou leur donner l'effet, la miſericorde divine paroît dans toute ſon étenduë.

Sans cela on ſeroit obligé de faire un partage entre Dieu & l'homme, & de dire (ce que ſaint Auguſtin regarde comme une trés grande abſurdité) que l'élection de l'homme vient en partie de l'homme qui veut & qui court, & en partie de Dieu qui fait miſericorde. Car dans le ſyſtême de la grace verſatile ou congruë, il faut, pour nous faire operer le bien, que deux choſes conſpirent, c'eſt-à-dire, & que Dieu nous donne ſa grace, & que le libre arbitre donne l'effet à cette grace. En vain Dieu donnera-t-il ſa grace, ſi le libre arbitre refuſe d'y donner l'effet, & ce ne peut point être la grace, comme il eſt viſible, qui faſſe dans ces ſyſtêmes que le libre arbitre donne le ſuccez à cette même grace, autrement la grace donneroit le ſuccez à ce qui lui donne le ſuccez ; ce qui fait un cercle ridicule & abſurde. Ainſi il faut que ces deux choſes conſpirent. L'une, je veux dire la grace, vient de Dieu, qui fait miſericorde ; l'autre, je veux dire, ce mouvement du libre arbitre, qui donne le ſuccez à la grace, vient de l'homme qui veut & qui opere. L'élection de l'homme viendroit donc en partie

de

de l'homme qui veut, & en partie de Dieu qui fait misericorde. La misericorde de Dieu auroit des bornes, & le libre arbitre iroit en quelque sorte de pair avec elle.

Bien plus, comme ce seroit le libre arbitre qui donneroit le succez au secours de Dieu, il est visible que la misericorde de Dieu dépendroit du libre arbitre pour réüssir dans ses desseins.

CHAPITRE VII.

Du secret de Dieu, & de sa manifestation.

I.

ON *peut distinguer deux questions,* (a) dit saint Thomas, *touchant l'élection des Saints & la réprobation des méchans : l'une generale & absoluë, pourquoi Dieu veut-il endurcir quelques-uns & faire misericorde aux autres. L'autre particuliere & comparative : pourquoi il veut faire misericorde à celui-là & endurcir cet autre.*

A l'égard de la premiere question, saint Augustin & les autres saints Docteurs ont souvent essayé d'en aporter des raisons. Ces raisons sont trés belles, trés justes, trés importantes : mais il me semble qu'on doit toûjours les regarder comme subordonnées

à

(a) *S. Thom. in, cap. 9. Epit. ad Rom.*

à la volonté de Dieu, & une volonté pa faitement libre & indifferente, dont les de crets ſont profonds & impénétrables.

(a) Une des raiſons, par exemple, qu ſaint Auguſtin aporte en pluſieurs endroits pourquoi Dieu a laiſſé des réprouvez dan le monde, c'eſt que par là ſon bienfait paroît aux hommes avec plus d'éclat, & que l'éta des vaſes de colere fait voir manifeſtemen combien la grace qui a fait les vaſes de miſe ricorde, eſt gratuite, puiſque ces vaſes ſont tirez de la même maſſe.

Cette raiſon eſt vraye, & doit être trés ſoigneuſement remarquée, parce que Dieu a choiſi cette voye pour inſtruire l'homme de cette vérité, pour l'humilier, pour lui inſpirer de la reconnoiſſance des graces, qu'il a reçûës de Dieu ſi gratuitement. Mais ne peut-on pas remonter plus haut, & demander pourquoi Dieu a voulu choiſir cette voye plûtôt qu'une autre pour inſtruire les hommes de cette vérité ? Ne pouvoit-il pas les en inſtruire ſans la leur montrer par le triſte ſpectacle de tant d'hommes abandonnez ? Sur cela, comme il eſt viſible, il faut recourir à la profondeur des jugemens de Dieu qui l'a fait, parce qu'il l'a voulu ainſi, ſans que perſonne ſoit en droit de lui demander pourquoi.

II.

(a) *L. 2. ad Bonif. cap. 7. Epiſt. 186. ad Paulinum & alibi.*

II.

(a) Une autre raiſon qu'aporte ſaint Auguſtin de ce grand nombre de réprouvez qui ſurpaſſe incomparablement le nombre des élûs, c'eſt de montrer par là combien la multitude, ſi nombreuſe ſoit-elle, des perſonnes juſtement damnées, n'eſt d'aucun prix aux yeux d'un Dieu juſte : c'eſt auſſi de faire comprendre à ceux qui ont le bonheur d'être délivrez de cette damnation, qu'elle étoit dûë à toute la maſſe infectée du peché originel, puis qu'une ſi grande partie de cette maſſe y demeure envelopée. Mais ſur cette raiſon ſi importante & ſi néceſſaire à ſavoir, on peut dire néanmoins la même choſe que ſur la précedente.

(b) Ce même Pere allégue encore en differens endroits pour raiſon, que les réprouvez naiſſent pour le bien des élûs ; qu'un de ſes biens que Dieu leur procure par ce canal, (c) c'eſt qu'à la faveur de ce mélange des juſtes avec les pecheurs, des juſtes qui perſéverent avec ceux qui ne perſeverent pas, Dieu tient les juſtes dans l'humilité, & leur fait operer leur ſalut avec tremblement. Il eſt vrai que Dieu ſe ſert de

(a) *Epiſt.* 190. *ad Optatum.*
(b) *L. 5. contra Julian cap. 4. pag. 645.*
(c) *Lib. D. dono perſev. cap.* 8. *& Epiſt. ad Vitalem* 217.

de ce moyen pour procurer ces grands biens: mais Dieu ne pouvoit-il pas se servir d'un autre moyen pour déraciner l'orgueil, & pour procurer autant de bien à ses prédestinez, & pourquoi a-t-il employé celui-ci ? *O altitudo !*

(*a*) On aporte encore pour raison que Dieu a voulu faire du bien aux réprouvez mêmes, en leur donnant une bonne nature, qu'il orne par eux le monde présent, que d'eux naissent des prédestinez, & que Dieu a mieux aimé tirer le bien du mal, que de ne permettre aucun mal. Cette raison qui marque la bonté de Dieu est vraye, & il est avantageux d'en être instruit. Mais pourquoi Dieu a-t-il voulu l'un de ces deux partis plûtôt que l'autre, puisque l'un & l'autre lui étoit égal, & qu'il auroit aussi bien manifesté sa bonté en ne réprouvant aucune créature ?

III.

(*b*) Aussi saint Augustin qui aporte ces raisons, & qui permet même d'en chercher encore d'autres, pourvû qu'on les cherche selon l'analogie de la foi ; saint Augustin, dis-je, ne laisse pas d'en revenir à un secret incompréhensible à l'homme. C'est dans sa lettre à saint Paulin, où il parle ainsi

(a) *Ibid.* (b) *Epit. ad Vital.* 217.

ainsi : *Sur cela si nous disons, ne seroit-il pas mieux de les délivrer tous deux* (le réprouvé & le prédestiné ?) (a) *on ne pourra nous rien répondre de plus convenable que ces paroles de l'Apôtre : O homme, qui êtes-vous pour contester avec Dieu ? Il sait ce qu'il fait; il sait le nombre qu'il doit y avoir d'hommes & de saints, comme celui des astres, des Anges, & pour parler des choses terrestres, des animaux, des poissons, des oiseaux, des arbres, des plantes, & enfin des feüilles & des cheveux. Car en donnant carriere aux pensées humaines, nous pouvons dire encore : Puisque tout ce que Dieu a fait est bon, ne vaudroit-il pas mieux qu'il l'eût doublé & multiplié, en sorte qu'il y en eût un bien plus grand nombre qu'il n'y en a ? Et si le monde present ne pouvoit pas contenir tant de choses, ne pouvoit-il pas le faire aussi vaste qu'il le vouloit ? Et pendant quelque nombre de créatures que Dieu eût produit, & si vaste qu'il eût formé ce monde, l'on auroit toûjours lieu de dire, que Dieu pouvoit y ajoûter & le multiplier. Ainsi jamais on ne trouveroit de terme ni de mesure.*

A l'égard donc de cette premiere question, c'est-à-dire, d'où vient que Dieu réprouve certaines créatures, & fait miséricorde à d'autres ? il faut dire avec saint Thomas, qu'on peut en rendre raison, mais pren-

(a) Epit. 186. *ad Paulinum. n.* 22.

prendre garde que c'eſt toûjours une raiſon ſecondaire & ſubordonnée à la volonté de Dieu ; & ſaint Thomas le marque ſuffiſamment, puis qu'il ajoûte que c'eſt pour répondre à cette premiere queſtion que l'Apôtre ſe ſert de la comparaiſon du potier ; comparaiſon qui nous montre combien il eſt libre à Dieu de faire ce qu'il veut du genre humain, & qu'aucune raiſon ni ſuperieure, ni differente de ſa volonté ne la fixe ni détermine à choiſir le parti qu'il a choiſi.

§ V.

Si c'étoit ici le lieu de diſcuter cette matiere par l'autorité des ſaints Peres, je dirois que ce ſeroit bien en vain que ces ſaints Docteurs euſſent cherché de ſemblables raiſons, ſupoſé le ſyſtême de la grace verſatile; puiſque dans ce ſyſtême la vraye raiſon, & celle qui ſe preſente d'abord, pour laquelle il y a des prédeſtinez & des réprouvez, c'eſt que les uns ont déterminé la grace verſatile, & que les autres ne l'ont pas fait : mais je laiſſe cette réflexion pour paſſer à la ſuivante.

C'eſt que dans le ſyſtême de la grace verſatile il eſt difficile d'expliquer pourquoi le nombre des élûs eſt ſi petit. Cette grace verſatile fait que la volonté de tous les hommes eſt en équilibre pour le bien & pour le mal.

mal. Or premierement dans cette égalité je pourois dire que la plus grande partie des hommes, ou même tous les hommes devoient être prédeſtinez, parce que tous les hommes, ou du moins la plus grande partie, devroient ſe déterminer à aimer les biens éternels plûtôt que les temporels.

Poſé ce ſyſtême, la choſe me paroît ainſi, lorſque je penſe que d'une part les biens éternels ſont infiniment préferables aux temporels, & que de l'autre la volonté a un pouvoir égal, un pouvoir d'équilibre, pour aimer les uns & les autres. Je n'aurois qu'à faire ici un raiſonnement ſemblable à certain raiſonnement de Mathematique, & dire que les puiſſances étant égales & les objets inégaux, c'eſt-à-dire, un de ces objets ayant plus de force pour incliner la puiſſance que l'autre, lorſque ces deux objets agiront ſur une telle puiſſance, celui qui eſt le plus fort l'inclinera de ſon côté. La puiſſance pour le bien, & celle pour le mal ſont en égalité : l'objet du bien a plus de force pour incliner la volonté, que l'objet opoſé: la volonté devroit donc, poſé ce ſyſtême, ſe déterminer ordinairement de ce côté-là : ainſi ordinairement tous les hommes opereroient le bien & ſeroient ſauvez, poſé ce ſyſtême.

Mais je conſens à ne pas preſſer ce raiſonnement ; je ſai qu'il s'agit ici de détermi-

na-

nations libres : néanmoins à raiſonner de choſes ſelon les conjectures ordinaires tout homme de bon ſens aura droit de dir au moins que, puiſque dans les hommes l pouvoir pour le bien & le pouvoir pour l mal ſont des pouvoirs égaux, le nombre de ceux qui embraſſent le bien, doit être égal à celui de ceux qui choiſiſſent le mal. Comment donc eſt-il poſſible que le nombre des réprouvez ſoit, je ne dis pas plus grand, mais incomparablement plus grand que celui des élûs ? Je dis plus encore ; comment eſt-il poſſible qu'à ſuputer toutes les actions libres des hommes, tant dans les élûs, que dans les réprouvez, le nombre des actions mauvaiſes ſoit ſi prodigieuſement ſuperieur à celui des bonnes actions.

Or non ſeulement le petit nombre des élûs eſt expreſſement marqué dans les livres ſaints ; mais il eſt viſible à quiconque ouvre les yeux ſur tant de nations barbares ; tant de peuples avant Jeſus-Chriſt, avant même le déluge, tant d'heretiques qui deshonorent le nom de Chrétien, tant de Catholiques qui démentent par leur conduite la ſainte doctrine qu'ils profeſſent. Supoſé néanmoins une grace verſatile & un équilibre pour le bien & pour le mal, ce petit nombre paroît incroyable, à en juger ſelon la maniere dont nous formons ordinairement des conjectures touchant ce que doit vou-

loir

loir ou ne pas vouloir la volonté humaine.

V.

Passons à la seconde question, je veux dire, la question que saint Thomas apelle particuliere & comparative. Pourquoi Dieu veut-il faire misericorde à celui-ci & non à celui-là ? Ce saint Docteur soûtien, que si l'on peut rendre quelque raison de la premiere question, on n'en peut donner de la seconde qui soit differente de la volonté de Dieu, & il n'essaye pas même d'en aporter certaines raisons, quoique secondaires, comme l'on fait sur la premiere question.

(a) C'est un mistere, selon les saints Docteurs de l'Eglise, qu'il *n'est ni possible de comprendre, ni permis de sonder.* Toutefois si le libre arbitre détermine la grace, soit la grace pour les bonnes œuvres, soit la grace pour la priere ; si le libre arbitre donne l'effet aux secours de Dieu, quels qu'ils soient, à quoi se réduit ce mistere ? La raison pour laquelle de deux personnes, l'une se convertit, tandis que l'autre ne se convertit pas ; l'une persévere, tandis que l'autre ne persévere pas ; enfin l'une est sauvée, tandis que l'autre ne l'est pas : cette raison ne se découvre-t-elle pas elle-même, & ne la trouve-t-on pas dans le libre arbitre ?

(a) *S. Prosper R. ad ob. 14. Vincent.*

L'une a perſéveré, parce qu'elle a voulu donner l'effet au ſecours divin; & l'autre, qui eſt toute ſemblable, n'a pas perſéveré, parce qu'elle ne l'a pas voulu. Où eſt donc le ſujet de remonter ſur ce point à des jugemens impénétrables & des voyes incompréhenſibles.

Ces ſyſtêmes ſont donc faux, puis qu'ils offrent une évidence ſur le point même qui, ſelon les ſaints Peres, doit être obſcur.

Au fond eſt-il croyable que Dieu ne deſtine pas de lui-même à qui il lui plaît ſon heritage éternel; qu'il ne diſpoſe pas en maître des places de ſon Royaume; & qu'il ait beſoin de conſulter le libre arbitre avant que de choiſir ſes ſerviteurs, ſes enfans adoptifs, les citoyens de la Jeruſalem celeſte?

VI.

Ce Dieu qui eſt un Dieu caché dans le gouvernement du monde corporel caché dans les miſteres qui ſont le corps de la Religion, comment ne le ſeroit-il pas dans l'interieur même, dans le gouvernement inviſible qui en eſt le capital & le déciſif? Et de quel œil doit-on regarder les ſyſtêmes inventez pour mettre en évidence un miſtere ſi profond? Car c'eſt ici proprement le ſecret de Dieu.

(a) La terre eſt tombée dans la défaillance,

(a) *Alluſion à Iſaïe, ch. 24. & ſequ.*

ce, & est infectée par la corruption de ceux qui l'habitent, parce qu'ils ont violé les loix, qu'ils ont changé les ordonnances, & qu'ils ont rompu l'alliance qui devoit demeurer éternellement. C'est pourquoi la malediction dévorera la terre, & il n'y demeurera que trés peu d'hommes. Ce qui restera au milieu de la terre, au milieu de tant de peuples, sera comme quelques olives qui demeurent sur un arbre, aprés qu'on l'a dépoüillé de tous ses fruits, ou comme quelques raisins aprés qu'on a fait toute la vendange. Voilà le secret de Dieu.

(a) La gloire des justes est un secret, & les peines des impies sont un secret. Le peché originel & les pechez que les hommes y ont ajoûtez, sont la cause de ces malheurs, de cette tristesse, de cette affreuse solitude qui s'emparera, & qui desolera toute la terre, excepté un petit nombre d'élûs. Car ceux-là éleveront leurs voix, ils chanteront des cantiques de loüanges, ils pousseront des grands cris des extrêmitez de la mer, ils rendront gloire au Seigneur pour leur doctrine, en publiant que c'est lui qui les a choisis; qui les a introduits dans ce grand festin; qui a brisé cette chaîne qui tenoit liés tous les peuples; qui a précipité la mort pour une éternité; qui a exercé ses jugemens sur la terre; qui a élevé sa main toute-puis-

(a) *Paraphrase Chaldaïque.*

puissante ; qui leur a donné la paix, & qui a operé en eux toutes leurs œuvres. A l'égard du monde qui n'est point élû, *Confractione confringetur terra, contritione conteretur terra, commotione commovebitur terra, agitatione agitabitur terra, sicut ebriùs, & offeretur quasi tabernaculum unius noctis, & gravabit eam iniquitas sua, & corruet, & non adjiciet ut resurgat.* Et de tous ces pecheurs réprouvez il se fera comme un faisceau assemblé & lié, pour être jetté dans l'abîme. Là ils seront renfermez jusqu'au jour du jugement, & encore aprés pendant toute l'éternité.

VII.

Mais ce grand jour du jugement, dans lequel Dieu viendra se manifester dans sa majesté & sa gloire, qu'il nous découvre encore clairement la vérité de la grace efficace & de ce discernement qui procede d'une operation prédéterminante !

(a) Alors les yeux altiers de l'homme seront humiliez, la hauteur des grands sera abaissée, & le Seigneur seul paroîtra grand en ce jour là. Maintenant il se tient caché, il demeure dans le silence, il souffre que l'homme à la faveur de cette obscurité donne carriere à ses pensées, & qu'il ose partager avec

(a) *Allusion à Isaïe, ch. 2.*

avec Dieu même la gloire de ſes bonnes actions. Mais enfin le Seigneur paroîtra, il levera ce voile dont il s'étoit couvert, il ſe montrera dans ſa ſplendeur, & fera ſentir qu'il eſt le Dieu de tous les êtres. Car le jour du Seigneur des armées éclatera, l'élevation des hommes ſera renverſée par terre, la hauteur des grands ſera abaiſſée, & le Seigneur ſeul paroîtra grand en ce jour là.

Que les hommes ne croyent donc pas en ce jour venir preſenter devant Dieu leur propre grandeur, découvrir les richeſſes de leur ame, lui montrer ce qu'ils ont ajoûté à ſes dons, à ſa grace verſatile, à ſes attraits pour leur donner le ſuccez ; chercher la récompenſe de ce que leur libre arbitre a enchéri ſur l'operation divine, lui demander qu'il donne à leur volonté l'honneur qu'elle mérite pour s'être diſtinguée de tant de volontez pécheresſes, en faiſant de ſaintes déterminations, tandis que les autres volontez qui avoient la même grace, en ont fait de mauvaiſes ; qu'à la face de l'Univers il déclare que ce ſont eux qui ont la plus importante part dans leur ſalut, & que s'il a la gloire de les avoir aidez & ſecondez, ils ont celle d'avoir décidé & d'avoir operé la détermination qui a donné le branle à tout le reſte. Si cela eſt ainſi, ce grand jour ſera le jour de l'Homme autant que le jour du Seigneur.

Mais le Seigneur ſeul paroîtra grand dans ce jour, parce qu'il découvrira que toute grandeur créée eſt un écoulement de ſa grandeur ſouveraine, il paroîtra grand dans les Saints, parce que tout ce que les Saints ont fait de grand eſt l'effet de ſa grace ; que lors qu'ils ont operé le bien, c'eſt lui qui a formé en eux non ſeulement le progrés, mais encore le commencement ; non ſeulement l'action, mais encore la détermination ; qu'ainſi lors qu'il couronne leurs mérites, ce ſont ſes propres dons qu'il couronne.

Le Seigneur paroîtra grand à l'égard des réprouvez, parce qu'il ſe montrera ſupérieur à leurs vaines excuſes & à leurs injuſtes reproches ; qu'il fera ſentir qu'il ne leur devoit pas ce qu'il ne leur a pas donné ; qu'il les confondra même en leur montrant les traits de ſa miſericorde, la multitude des biens qu'il leur a faits au milieu même de leurs deſordres ; en leur faiſant connoître que s'il avoit lâché la bride à leur cupidité, s'il n'avoit point arrêté les efforts du tentateur, s'il n'avoit détourné certains objets capables de ſéduire, leurs pechez, & par conſéquent leurs ſuplices ſe ſeroient augmentez à l'excés : qu'ainſi loin d'avoir droit de ſe plaindre de lui, ils ſe trouvent forcez de ſe voir redevables envers lui de cette diminution de crimes & de tourmens. En un

mot,

mot, le Seigneur paroîtra grand, non ſeulement lors qu'il jugera les actions des hommes, maïs lors qu'il découvrira même la juſtice de ſes jugemens, & que montrant à l'homme ce qu'il a fait pour l'homme, il fera voir qu'il ſera toûjours victorieux, lors même qu'on entreprendra de juger ſa conduite.

Ce jour terrible ſera donc véritablement le jour du Seigneur, c'eſt-à-dire, le jour de ſon éclat, de ſa magnificence, de ſa grandeur; le jour, dans lequel ſa grace, juſqu'alors ſecrette & inviſible, paroîtra dans ſon luſtre & dans ſon triomphe; dans lequel il rendra à ſa puiſſance ſouveraine la gloire qui lui eſt dûë, & que les hommes lui ont refuſée; (a) & dans lequel il viendra ſe donner en ſpectacle à l'Univers, pour être glorifié dans les Saints, & pour ſe faire reconnoître admirable dans tous ceux qui auront crû en lui.

(a) 2. *Theſſal.* 1. *Cùm venerit glorificari in ſanctis ſuis, & admirabilis fieri in omnibus qui credide-runt.*

CHAPITRE VIII.

De l'Aſeité & de l'Indépendance de Dieu, c'eſt-à-dire, de ce fond d'être infiniment infini, par lequel Dieu eſt l'être des êtres.

I.

LE caractere d'être indépendant & qui ne tient l'être que de lui-même, nous fait concevoir en Dieu deux grandes qualitez ; l'une, que Dieu eſt éminemment tout être, l'être infini, & ſans bornes : l'autre, qu'il eſt l'être premier & la ſource des êtres. Ainſi ſous quelque raport qu'on enviſage l'être ſouverain (& comme il eſt infini, il eſt inépuiſable en raports) on trouve toûjours qu'il eſt en premier tout ce qu'il eſt, & que les autres êtres ne ſont que l'effet & la participation de ce premier être.

Dieu eſt acte ; mais il eſt l'acte premier, & par conſéquent la ſource de tous les actes. Il eſt intelligence & verité ; mais l'intelligence & la verité premiere, & par conſéquent la ſource de toutes les connoiſſances. Il eſt la charité, mais la charité eſſentielle & premiere, & par conſéquent la ſource de tous les ſaints amours. Il eſt la juſtice même, & par conſéquent la ſource & l'origine de nôtre juſtice. Il eſt la perfection infinie

&

& la bonté ſouveraine, & par conſéquent la ſource de tout ce qu'il y a de bon & de parfait en nous. Il eſt le premier mobile, & par conſéquent la ſource de tous nos mouvemens. Il eſt la cauſe premiere, le premier principe, & par conſéquent la ſource de tous les effets. Il eſt l'être premier & par eſſence, & par conſéquent la ſource de tous les êtres & de toutes les réalitez qui peuvent ſe concevoir.

Or, ſi tous nos actes, ſi nos connoiſſances, ſi nos amours, ſi nôtre juſtice, ſi nos mouvemens, ſi tout ce qu'il y a de bon en nous, tout effet, tout être, toute réalité, ſi tout vient de Dieu, comme de ſon principe, on ne peut ſe diſpenſer d'admettre la prémotion, c'eſt-à-dire, une operation phyſique & prédeterminante.

1. On ne peut ſe diſpenſer d'admettre une operation phyſique. Car ſi l'operation de Dieu n'étoit que morale, Dieu ne produiroit que des attraits moraux, & ne produiroit pas l'acte même ; il ne produiroit pas, en ſuivant ce ſyſtême, ce que la volonté ajoûte à l'attrait, & par conſéquent, Dieu ne ſeroit plus l'acte premier, le premier mobile, l'être premier, &c.

2. On ne peut ſe diſpenſer non plus d'admettre une operation prédéterminante. Car une operation prédeterminante eſt celle qui précede la détermination, & qui en eſt

cause. Or, on ne peut se dispenser de reconnoître que Dieu est la cause de la détermination de la volonté, & qu'il fait par conséquent que la volonté se détermine. Car ou cette détermination est un être, ou c'est un néant ; ou c'est un mouvement de la volonté, ou ce n'en est pas un ; ou c'est un effet, un bien, un amour, un acte, en un mot une réalité, quelque chose d'intelligible, ou c'est un vuide, une chimere, quelque chose d'inconcevable. Si c'est un néant & une chimere, n'en parlons plus : ce ne peut pas être ce qui donne le mouvement à tout le reste, ce qui fait la décision de nôtre cœur, & par conséquent celle de nôtre éternité. Si c'est une réalité, ou Dieu en est la cause, ou il n'en est point l'être premier, le premier principe. Or si Dieu produit la détermination, l'operation de Dieu est donc prédeterminante. C'est ce qu'on peut prouver encore en prenant un autre tour.

Pierre fera-t-il, ne fera-t-il pas ? Lequel des deux arrivera ? Celui des deux que Pierre voudra. Lequel des deux arrivera-t-il qu'il veuille ? S'il veut l'un, ce sera par une volition que j'apelle A ; & s'il veut l'autre, ce sera par une autre volition que j'apelle B. On ne peut pas dire que la volition A & la volition B soit la même volition : car on ne peut vouloir deux effets differens même volition. La volition A est un

être,

être, & la volition B est aussi un être. Je demande donc laquelle des deux volitions, A ou B, s'élevera dans l'ame de Pierre ? Si c'est la volition A, je demande d'où vient que c'est elle plûtôt que l'autre ? Et si c'est la volition B, je demande pourquoi c'est elle plûtôt que la volition A ? Si l'on répond que c'est Pierre qui s'est déterminé à l'une plûtôt qu'à l'autre, la même difficulté revient ; car il ne peut s'y être déterminé que par un acte. Or, cet acte n'est pas le même que celui par lequel il se seroit déterminé à l'autre volition. D'où vient donc que cet acte s'est trouvé produit plûtôt que l'autre, cet être plûtôt que l'autre ? Dira-t-on encore que c'est Pierre qui s'est déterminé entre ces deux actes, à produire celui-ci plûtôt que celui là ? Mais il est visible que la même difficulté revient encore, & que l'on n'en peut jamais trouver la fin, si l'on ne remonte jusqu'à Dieu, pour y trouver le premier principe de la détermination ; parce qu'il est l'acte premier & le premier être, qui est la source de tous les êtres.

II.

Si l'operation de Dieu n'est point efficace par elle-même, physique & prédeterminante, il faut en venir à cette absurdité mon-

 strueuse

ſtrueuſe de dire que nôtre action dépend plus de nous qu'elle ne dépend de Dieu : en voici la preuve.

Un effet dépend plus de la cauſe prédéterminante que de la cauſe non déterminante, de la cauſe phyſique que de la cauſe morale.

Que la dépendance de la cauſe phyſique ſoit plus forte & plus conſidérable que la dépendance de la cauſe ſeulement morale, il eſt aiſé de le conclure, de ce que l'influence de la cauſe phyſique eſt plus forte que celle de la cauſe morale : car l'influence phyſique produit l'effet par elle-même, l'influence morale ne le produit que par l'entremiſe de la cauſe phyſique.

Mais ce qui eſt plus important, c'eſt que la dépendance de la cauſe déterminante eſt plus grande que celle de la cauſe non déterminante : l'évidence eſt palpable ſur cet article. De qui dépend plus la victoire, ou d'un General d'armée qui régle tout, qui diſpoſe, qui détermine ; ou de l'Intendant des vivres & des munitions, qui ne fait que prêter un ſecours non déterminant, & toutefois abſolument néceſſaire ? De qui dépend plûtôt le ſuccez d'une navigation ou du Pilote qui tient le gouvernail, ou du rameur qui ſeconde le Pilote ?

Si le ſecours de Dieu n'eſt qu'un ſecours moral, nôtre action dépend de nous plus

que

que de Dieu ; mais quand elle ne dépendroit qu'autant de l'un que de l'autre, ne seroit-il pas indigne de partager cette dépendance ; en sorte que par raport à Dieu il n'y eût qu'une dépendance morale, & que la dépendance physique fut tout entiere du côté de l'homme, comme si la dépendance de tout être créé & de toute action n'étoit pas une dépendance universelle ?

A plus forte raison, si le secours de Dieu n'est que versatile, concomitant, inefficace, nôtre action dépend plus de nous que de Dieu. Je dois plus à la volonté humaine, diroit cette action, si elle racontoit son origine, que je ne dois à Dieu même ; je ne suis redevable à Dieu que de ce qu'il a offert de me donner naissance quand la volonté créée le voudroit ; mais je suis redevable à la volonté de ce qu'elle l'a voulu, & qu'en le voulant elle a déterminé Dieu à me produire. Lorsque je regarde l'operation de Dieu, je vois seulement que je pouvois être : mais à quoi m'auroit servi de pouvoir être, si jamais je n'avois été ? Au lieu que lorsque je regarde la volonté humaine, je voi que c'est elle qui est cause que je suis.

Mais quelle étrange pensée de faire un si indigne partage dans nôtre dépendance, de ne pas reconnoître même que toute créature, tout être, toute action dépend de Dieu,

de maniere qu'il n'y a aucun degré de dépendance qu'il n'ait à son égard.

Autant l'indépendance de Dieu est souveraine & absoluë ; autant la dépendance de la moindre créature est-elle generale & extrême. Comme l'on doit concevoir l'indépendance de Dieu, telle qu'on ne puisse y rien ajoûter, il faut aussi par contraste concevoir que la dépendance de la créature est telle, qu'on ne peut y encherir ; que si une action dépend de la volonté créée, cette dépendance est subordonnée à celle, dans laquelle elle est par raport à Dieu qui l'a fait produire par la volonté ; en sorte que non-seulement tout l'être de nôtre ame, mais aussi tout l'être de nôtre action, que nôtre connoissance, nôtre amour, nôtre détermination, tout en un mot ce qu'on pouroit s'imaginer qui nous détermineroit, dépend d'une operation de Dieu qui le produit, & qui par conséquent prédétermine.

III.

Comment le moindre acte, le plus petit être, la plus petite réalité pouroit-elle exister dans la créature, sans être formée par une telle operation de Dieu, puis qu'on ne conçoit même ni être, ni réalité possible que par l'être souverain ? Car c'est ce que nous persuade l'idée de l'être premier, de l'être infini, de l'être indépendant.

Ele-

Elevons-nous ici au deſſus des conceptions d'une baſſe & toute humaine Philoſophie, pour contempler par les yeux de l'eſprit les raports de la créature avec l'être ſuprême; & en conſidérant ainſi nôtre être comparé avec l'être de Dieu, admirons les grandeurs de cette Majeſté ſouveraine, & l'étenduë ſans bornes de ſes perfections & de ſon eſſence ineffable.

C'eſt peu connoître la nature de l'être, & ne pas avoir une idée aſſez noble de la Majeſté de l'être des êtres, que de s'imaginer que les créatures qui tiennent de Dieu leur exiſtence, tiennent leur poſſibilité d'elles-mêmes de l'exiſtence à la poſſibilité on peut tirer ſur ce point une conſéquence légitime, & prouver que l'un & l'autre dépend de Dieu : quoi qu'il y ait cette difference entre l'exiſtence des créatures & leur poſſibilité, que l'exiſtence dépend d'une volonté libre & arbitraire de Dieu, en ſorte que Dieu peut les créer ou ne les pas créer; au lieu que la poſſibilité dépend de l'eſſence même divine, qui eſt néceſſaire, en ſorte que non-ſeulement toutes les créatures, mais que chacune en particulier eſt néceſſairement poſſible, & que la nature même & la poſſibilité des êtres eſt invariable, parce que l'eſſence divine eſt néceſſairement & immuablement participable en differentes manieres.

Si l'on s'écarte de cette vérité, il faudra concevoir que la créature eſt poſſible par ſa propre nature, qu'elle a une poſſibilité indépendamment même de Dieu, & que ce qui fait que Dieu peut la créer, c'eſt que l'ayant connuë comme poſſible par elle-même, & s'en étant formé l'idée, il lui donne enſuite l'exiſtence, lors qu'il lui plaît de la lui donner.

Cette poſſibilité étrangere & indépendante traveſtit étrangement la créature, & ſi je l'oſe dire, l'érige en Divinité. Un être & une nature qui eſt par elle-même, doit avoir des perfections ſans bornes : qui eſt-ce qui l'auroit bornée ? Comme l'infinité de Dieu vient de ſon indépendance, auſſi la limitation des êtres bornez doit venir de leur dépendance.

C'eſt un principe ſur lequel roule une des démonſtrations de l'exiſtence de Dieu, & par laquelle on prouve que la matiere & nôtre eſprit n'exiſtent pas d'eux-mêmes, puis qu'ils ſont bornez dans leur être. Cette preuve ſi juſte & ſi ſolide, je l'aplique à la queſtion preſente. Si la matiere étoit poſſible par ſa nature & indépendamment de Dieu, ſi mon ame étoit poſſible de même, elle devroit avoir des perfections ſans bornes, elle devroit être infinie, elle devroit être auſſi grande que Dieu. Seroit-ce Dieu qui auroit borné la nature de mon ame ? Mais cette nature

eſt

est constituée nature par elle-même, selon l'opinion que je refute, elle est telle indépendamment de Dieu.

On dira peut-être que la nature de mon ame est bornée par elle-même, que je n'ai que tant de degrez de connoissance, tant de degrez d'amour, parce que c'est ma nature de n'avoir que cela.

Si cette objection étoit solide, elle détruiroit aussi cette éclatante preuve de l'existence de Dieu, dont je viens de parler. Mais cette objection, si l'on en explique les termes, devient absurde & illusoire. A la place du mot de nature, je m'explique en d'autres termes équivalens, mais plus clairs; & je dis qu'on peut envisager mon ame, ou comme être, ou comme néant: je n'y conçois que cela: je conçois même qu'on ne peut y concevoir rien davantage. Mon ame est être en tout ce qu'elle est, néant en tout ce qu'elle n'est pas.

Or sous lequel de ces deux raports peut-on dire que mon ame se soit bornée par elle-même indépendamment de Dieu & par sa nature? Répondra-t-on qu'elle s'est bornée, parce qu'elle est néant? Mais ce seroit répondre, comme l'on dit, *idem per idem*, ce seroit dire, mon ame est néant de certaines perfections, de certaines connoissances, par exemple, parce qu'elle est néant de ces connoissances; elle est bornée, par-

ce

ce qu'elle eſt bornée. Ainſi ce ſeroit aporter pour réponſe ce qui eſt en queſtion ; & on auroit toûjours lieu de demander, pourquoi cette ame a-t-elle ces connoiſſances, & non pas d'autres, ces degrez d'être & non pas d'autres degrez ?

Pour qu'un être ait certaines perfections & non pas les autres, il faut une raiſon ; & qui dit une raiſon, dit quelque cauſe ſuperieure, quelque être par conſéquent qui en eſt auteur ; au contraire pour avoir toutes les perfections, il ne faut point de cauſe ſuperieure ; il ſuffit d'être, & de n'être point borné par un autre être pour être ſans bornes ; car tout eſt renfermé dans l'être.

Répondra-t-on que mon ame eſt bornée, parce qu'elle eſt être ? Mais cette réponſe eſt évidemment fauſſe. Car ce ſeroit dire, mon ame n'a pas certaines connoiſſances, parce qu'elle en a certaines autres ; mon ame n'a point la connoiſſance du quarré, parce qu'elle a la connoiſſance du triangle : comme ſi la connoiſſance du triangle étoit incompatible avec celle du quarré, & que l'une fut l'excluſion de l'autre. Au contraire toutes les connoiſſances peuvent s'allier enſemble, toutes les perfections peuvent ſe réünir ; ce qui eſt incompatible avec l'être, ce n'eſt pas l'être, mais le néant : ce qui eſt contraire à la bonté & à la perfection, ce n'eſt pas la perfection & la bonté,

mais

mais l'imperfection & la malice, c'est-à-dire, la privation de bonté & de perfection.

Mon ame n'est donc point bornée, parce qu'elle est être; pourquoi donc est-elle bornée, puis qu'on ne peut dire qu'elle le soit, ni parce qu'elle est être, ni parce qu'elle est néant?

Au contraire, si son être est constitué par lui-même, & s'il est possible indépendamment de Dieu, comme d'une part rien ne la borne, & que de l'autre cet être peut s'unir à toutes sortes de perfections, de connoissances, d'amours, & les posseder, il est évident qu'il sera possible sous ce regard, qu'il sera possible comme infini, & que sa nature sert d'être telle: ce qui étant absurde, impie & visiblement faux par nôtre propre expérience, il s'ensuit que la possibilité des êtres, aussi bien que leur existence, dépend de Dieu: & c'est aussi ce que l'on peut prouver invinciblement par l'idée même de l'être indépendant.

IV.

Cet être, dès-là qu'il est par lui-même, & qu'il ne tient point son être d'ailleurs, il n'est point borné, comme on vient de le dire; il est infini, il contient toutes les perfections, il renferme dans l'immense éten-

duë

duë de ſon eſſence tous les êtres & tous leurs degrez : il eſt éminemment tout être, il en épuiſe toute l'idée, il en eſt la plenitude, le comble, la ſource. Ce ſeroit donc ne pas connoître aſſez ſon eſſence, que de concevoir le moindre être qui lui échape; & qui ſoit être ſans être par lui. Auſſi tous les êtres créés ne ſont que des participations de cet être ſouverain, & ne ſont que des écoulemens, pour ainſi dire, de celui qui eſt comme l'abîme & l'ocean de l'être.

Cet être infini en tout genre l'eſt auſſi dans les manieres dont il peut communiquer l'être : il peut donner plus : il peut donner moins : il peut donner tantôt un certain genre d'être & tantôt un autre, & de là cette difference entre les êtres créés ; difference, qui fait leur nature. Toutes ces natures par conſéquent dépendent de l'eſſence divine, qui eſt néceſſairement participable en une infinité de manieres.

L'être que Dieu donne aux créatures, il le poſſede en premier, il le poſſede dans ſon tout & le réünit à ſes autres perfections, & par conſéquent il le poſſede d'une maniere éminente & infiniment ſuperieure à celle des créatures.

Dieu eſt immenſe, & pouvant ſe communiquer comme immenſe, il peut créer une matiere étenduë ; mais la matiere eſt diviſible, parce que chaque partie de la matiere

tiere est bornée, & qu'elle n'est pas l'autre: au lieu que Dieu est immense, & en même-tems il est simple; ainsi il est tout entier dans tous les lieux, & tout entier dans chaque partie: l'immensité de Dieu est donc bien differente de l'étenduë de la matiere. Dieu n'est point divisible, il n'est point matiere, mais il en possede éminemment toute la perfection.

Dieu est l'intelligence même, & pouvant se communiquer comme intelligent, il peut créer des esprits; ces esprits sont simples, comme il est simple lui-même; mais ils ne possedent pas les autres perfections que Dieu possede; ils n'ont que certains degrez; ils ne sont point immenses, par exemple, ils n'ont qu'une mesure bornée de connoissance & d'amour, au lieu que Dieu réünit en lui-même toutes sortes des perfections, & dans le degré le plus sublime.

C'est ainsi que la possibilité de la matiere dépend de cet être immense, qui par la toute-puissance divine est plus ou moins communicable; que la possibilité des connoissances créées dépend de la suprême intelligence; la possibilité de l'amour, de la charité souveraine; la possibilité de la durée, de l'éternité; la possibilité de la bonté créée, de la bonté infinie; en un mot que la possibilité de l'être créé, dépend de l'être des êtres.

Aussi

Auſſi les êtres finis ne ſont-ils intelligibles que par l'être infini. Car, comme on a dit ailleurs, l'imperfection & la limitation marquent un néant, & le néant n'eſt intelligible que par l'être. On ne conçoit donc les êtres finis comme finis, que par comparaiſon avec l'être infini. Or, ſi les êtres finis n'ont leur intelligibilité que par l'être infini, comment auroient-ils leur nature & leur poſſibilité autrement que par ce ſouverain être ?

Ces êtres, parce qu'ils ſont bornez, s'excluënt l'un l'autre, & ſont opoſez & incompatibles dans leur ſubſtance & dans leur nature. Ainſi la matiere, parce qu'elle a ſes parties bornées & diviſibles, ne peut être l'eſprit & l'intelligence, c'eſt-à-dire, un être ſimple & indiviſible. Mais dans celui qui poſſede l'être ſans borne, tous les degrez d'être, toutes les perfections ſe réüniſſent dans un ſeul être, qui par ſon eſſence immenſe & infinie renferme éminemment l'être dans toute ſon étenduë & ſa perfection, & qui par ce haut titre mérite ſeul d'être apellé l'être des êtres. Que ſi l'être tout entier eſt renfermé en Dieu, comment les êtres créés pouroient-ils puiſer ailleurs leur nature, leur poſſibilité, leur être ?

V.

Mais il est bon de remarquer, que quoique les êtres créés soient séparez les uns des autres, cependant comme Dieu a voulu leur faire porter son caractere & son image, & exprimer l'unité du Créateur par cette multitude même de créatures, il a imprimé en elles certains traits & certains principes pour les réünir ensemble malgré leur division. Cette réünion se fait sentir à qui veut y faire attention dans toutes les parties de l'Univers.

Je ne parle pas seulement des esprits, dont toutes les modalitez, à cause de la simplicité de leur être, ne font qu'un seul être & une seule substance. Cette verité a été déduite dans les Sections précédentes, où l'on a montré que tous les mouvemens de l'ame, les vertus, les passions, les actes, tout se réünit dans l'amour, que toutes nos connoissances sont renfermées dans celle de l'être souverainement parfait, quoique souvent l'homme n'y fasse pas même attention; & qu'enfin la connoissance même & l'amour ont ensemble des nœuds si étroits, qu'il est visible que toutes les modalitez de l'ame ne sont réellement qu'un être simple, & se rassemblent en un point.

Où l'union paroît plus difficile, c'est dans la

la matiere, parce que toutes ſes parties ſont détachées & differentes les unes des autres. Mais ces parties mêmes ſi diſtinguées par leur être, Dieu les a unies par des liens d'un autre genre, il a établi entr'elles une correſpondance ſi juſte & ſi admirable, que non ſeulement le plus petit mouvement imprimé à une partie de la matiere, ſe communique juſqu'aux extrêmitez de l'Univers; comme celui qu'on imprime au dernier anneau d'une chaîne, ſe répand dans toute la longueur de la chaîne; mais de plus, que toutes ces portions de matiere, malgré l'éloignement des lieux, la difference de figure & de ſituation, la difference des tems, la diverſité des fonctions & des mouvemens, ſe communiquent l'une à l'autre & concourent aux mêmes effets: que par une relation réciproque les corps celeſtes contribuent à former & à conſerver ceux de la terre, & ceux de la terre à leur tour ſervent à ceux du Ciel; que tous les êtres qui ſont dans le monde corporel ſe maintiennent avec autant de proportion, & d'ordre que les differens reſſorts d'une même machine, & qu'ils operent avec autant d'uniformité que s'ils n'étoient tous qu'un ſeul corps.

Ce qu'il y a en ceci de plus ſurprenant, c'eſt l'union des intelligences avec les corps. Là où ces deux êtres, par leur eſſence & par leur nature, ſont ſi diſſemblables & ſi in-

incompatibles, Dieu, dont les œuvres ſont admirables, y a ſuplée, par un accord ſi parfait de ſentimens d'une part, & de mouvemens de l'autre, par une ſi étroite dépendance & par une communication ſi intime, qu'à voir d'un premier coup d'œil l'union de ces deux ſubſtances & le concert de leurs opérations, on ſeroit tenté de les confondre, ſi l'on n'étoit inſtruit d'ailleurs combien elles ſont diſtinguées. Qui pouroit même pénétrer plus loin & développer les ſecrets de la religion, & la maniere merveilleuſe dont Dieu ſantifie ſes élûs ; comment il les réünit en un même eſprit ; comment il les raſſemble malgré la diſtance des lieux, des tems, des inclinations ; comment, pour operer ce grand ouvrage il y intereſſe les autres hommes, & ſe ſert même du canal des êtres corporels ; comment il ſait tirer le bien de la malice même des démons ; comment il employe le miniſtere des eſprits ſuperieurs & celeſtes ; qui pouroit, dis-je pénétrer dans ces miſteres, trouveroit que toutes choſes ſont réünies en Jeſus-Chriſt, qui eſt nôtre chef & nôtre principe ; puiſque c'eſt de lui que tout le corps, dont les parties ſont unies enſemble avec une ſi juſte proportion, (a) reçoit par toutes les jointures & les liaiſons de cette adminiſtration, l'accroiſſement qu'il lui communique par

(a) *Epheſ.* 4.

l'efficace de son influence, selon la mesure de chacun des membres, afin qu'il se forme ainsi un seul corps, & qu'il s'édifie dans la charité.

Ce grand ouvrage, dont le dessein est si vaste qu'il renferme dans son enceinte toutes les créatures, & qu'il atteint depuis le premier âge du monde jusqu'à la consommation des siécles; ce grand ouvrage, dis-je, s'avance chaque jour, & de degré en degré va toûjours croissant jusqu'à ce que Jesus-Christ, (a) qui est accompli tout en tout, trouve l'accomplissement & l'integrité de tous ses membres; & qu'aprés s'être assujetti toutes choses, il soit lui-même assujetti à celui qui lui aura assujetti toutes choses, afin que Dieu soit tout en tous.

Si donc tous les êtres qui composent l'Univers à cause de la limitation de leur être, n'ont pas cette unité de nature & d'essence, telle qu'elle est entre les personnes de la sainte Trinité, au moins ont-ils toute l'union dont on conçoit qu'ils sont susceptiles. Car par une correspondance d'operation, par un rapport, par une harmonie ils s'accordent à composer un seul tout, qui lors qu'il sera arrivé à son comble & à sa perfection, offrira aux Esprits bien-heureux un spectacle digne de la grandeur de Dieu qui l'aura formé; & qui dés à present même, malgré les

(a) *Ephes.* 1.

les ténébres dont nôtre eſprit eſt obſcurci, nous découvre l'unité du ſouverain maître qui régne ſur l'Univers, & nous fait entendre que ces êtres bornez, réünis enſemble avec tant d'ordre & de raport, ſont l'ouvrage de cet être ſuprême, qui poſſede la plénitude de l'être, & qui renferme d'une maniere infiniment ſublime & éminente toutes les perfections des êtres créés dans l'unité & la ſimplicité de ſon eſſence.

VI.

En effet, comme Dieu eſt l'être des êtres, on comprend que tout ce qui ſe trouve dans les êtres finis, ſe trouve auſſi en Dieu ; mais que ce qui eſt dans les êtres inférieurs d'une maniere imparfaite, eſt en Dieu dans toute ſon éminence & ſa perfection ; ce qui eſt en eux d'une maniere bornée, eſt en Dieu ſans borne & ſans meſure.

C'eſt nôtre néant qui fait que nous ſommes finis & imparfaits. Nôtre connoiſſance eſt bornée, parce que nous avons la connoiſſance de certains objets & que nous n'avons pas la connoiſſance des autres : nôtre amour eſt borné, parce que nous n'en avons que certains degrez : l'étenduë des parties de nôtre corps eſt bornée, parce qu'ils ſont en certains eſpaces, & ne ſont pas ailleurs : nôtre durée eſt bornée, parce

que nôtre ame qui existe maintenant, étoit dans le néant il y a un siecle. Au lieu que celui qui est la plénitude de l'être n'a point de néant, que rien n'a mis des bornes à son être, & qu'ainsi possedant l'être dans toute son étenduë, il le possede d'une maniere infiniment differente & superieure à celle dont les créatures le possedent. Dieu est l'intelligence, il est amour, il est vivant, immense, éternel; il est tout: & comme il est tout & qu'il est infiniment, il ne renferme en soi aucun défaut: ainsi il n'est point ce qui en renferme. Il n'est point corps, il n'est point figure; il n'est point mouvement; il possede néanmoins toute la perfection de ces êtres, sans en avoir les défauts: il est tout d'une maniere suréminente, parce qu'il est sans borne, qu'il est l'être même, qu'il est l'être des êtres.

Aussi Dieu voulant se manifester à l'homme, se montre-t-il sous cette grande qualité: pour faire connoître la sublimité de son essence, il abrege toutes ses grandeurs, en disant qu'il est celui qui est: comme lors qu'il a voulu prescrire à l'homme ses devoirs & ses hommages, il les a réünis tous dans le précepte de l'amour.

Cette haute & divine Theologie, qui marque dans son auteur une telle superiorité de connoissance, & qui nous découvre sous des traits si simples de si magnifiques

idées,

idées, confond toutes les illusions d'une raison peu éclairée, & qui s'écarte de la voye de la vérité & de la lumiere, lors qu'elle a le malheur de s'écarter une fois du principe d'unité.

Si l'on franchit le pas, & si l'on avouë qu'on peut ajoûter à la grace & au secours de Dieu le moindre degré d'être & de réalité, soit connoissance, soit amour, soit détermination, soit quelqu'autre chose qu'on voudra imaginer; qu'on ne s'ébloüisse pas sur le caractere d'un tel être : prenons-y garde, la plénitude de l'être qui est en Dieu, & cette maniere suréminente de le posseder, n'est que la suite de l'indépendance, & de ce que Dieu tient l'être de lui-même. Cet être donc ajoûté à ce que Dieu opere dans le fond d'une ame, viendroit se placer en elle au milieu des dons de Dieu, comme s'il venoit maintenant au milieu de l'Univers un être nouveau qui ne fut point la créature de Dieu. Or un tel être ne devroit-il pas joüir du fruit de l'indépendance; & comme Dieu même, ce qui est souverainement absurde, posseder la perfection sans borne & d'une maniere suréminente?

En effet, qui l'auroit borné cet être? Seroit-ce Dieu? Mais ce n'est point Dieu qui l'a formé, puis qu'on supose que cet être est outre tout ce que Dieu a operé dans un ame. Seroit-ce l'ame qui l'auroit borné? Mais com-

comment & pourquoi l'auroit-elle borné, ayant une fois supposé ce système ? Car si elle peut d'elle-même ajoûter à son être, pourquoi ne pouroit-elle pas y ajoûter sans bornes ? D'ailleurs cette ame n'avoit que quatre degrez, je le suppose ; en voilà un cinquiéme, un sixiéme, un septiéme ajoûté, & ajoûté à ce que Dieu lui a donné. Ce nouveau degré d'où peut-il venir ? Il est au dessus de tout ce qu'avoit l'ame, il est outre ce qu'elle étoit, & outre ce que Dieu lui avoit donné. Il faut donc reconnoître que l'être de l'ame, au moins en ce point, est un être par lui-même : que par conséquent c'est une idole érigée contre Dieu même, & que ce doit être un être infini & sans bornes, puis qu'il est indépendant.

D'ailleurs s'il s'élevoit un être dans nôtre ame, outre ce que Dieu y a operé, comment Dieu seroit-il le créateur des choses invisibles, aussi bien que des visibles ? Si la plus petite réalité se forme en nous sans être l'effet de l'operation divine, Dieu ne cesse-t-il pas d'être le comble de l'être, la plénitude, la source, l'être des êtres ? Car c'est anéantir ce grand caractere, que de concevoir dans le monde un être qui ne soit point en Dieu en premier & comme dans son principe ; & c'est aussi anéantir le caractere de créature, que de ne pas reconnoître qu'elle procede aussi bien que toutes

les

les parties de ſon être, d'une operation de Dieu qui lui donne l'exiſtence. Le titre auguſte d'être des êtres renferme ces deux idées ; & que tout l'être qui eſt dans la créature, eſt en Dieu d'une maniere ſuréminente, comme dans celui qui eſt la ſource ; & qu'aucun être borné, tel qu'il eſt dans les créatures, n'eſt ni exiſtant, ni même poſſible que dans l'être des êtres. Ces deux idées qui ſe réüniſſent dans celle de l'être indépendant, renferment en elles-mêmes tout le ſyſtême de la prémotion.

Fin du Tome quatriéme.

Ad 1153